

ZEITSCHRIFT
FÜR
ETHNOLOGIE

Organ der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Band 84

BRAUNSCHWEIG
VERLAG ALBERT LIMBACH

1959

Inhaltsverzeichnis

zu Band 84, Jahrgang 1959

Abhandlungen und Kleine Mitteilungen

	Seite
Barthel, Thomas S.: Ein Frühlingsfest der Atacameños	27
Barthel, Thomas S.: Neues zur Osterinselschrift	161
Beier, Erwin: Die Ait-bou-Guemmez im östlichen Hohen Atlas	46
Dunăre, Nicolae: Die Verzierung der Ostereier bei den Rumänen	70
Feriz, Hans: Ausgrabungen bei Parita (Provinz Herrera, República de Panamá)	62
Giese, Wilhelm: Bewahrung und Schwund der traditionellen Gegenstandskultur im Süden Portugals	294
Herzog, Rolf: Die Ergebnisse der ersten sudanischen Volkszählung in ethnologischer Sicht	173
Hilke, H.: Die Ingessana im Dar-Fung	212
Jíménez Borja, Arturo: Peruanische Tänze und Tanzmasken	206
Kaufmann, Hans E., und Löffler, Lorenz G.: Spiele der Marma (Chittagong Hill Tracts, Ostpakistan)	238
Kosok, Paul: Astronomy, the Priesthood and the State, New Aspects of ancient Nazca	5
Küppers-Sonnenberg, G. A.: Ornamente und Symbole südslawischer Bauernlauten (Guslen)	88
Löffler, Lorenz G.: Die Khyang der Chittagong Hill Tracts (Marginalien zu neuem linguistischem Material von D. und L. Bernot)	257
Löffler, Lorenz G.: Ein Kinderspielvers der Marma und seine Parallelen bei den Mru	254
Lowie, Robert H. f.: Bemerkungen über die Rolle der Religion im Alltagsleben der Crow-Indianer	1
Müller, Martin G. A.: Die Kultur- und Handelsbeziehungen der Balearen zur Bronzezeit	124
Paulson, Ivar: Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker	270
Plischke, Hans: Bogen und Pfeil auf den Marquesas-Inseln	19
Rauschert, Manfred: Felszeichnungen am unteren Erepecurú	110
Simoons, Frederick J.: The Forked Digging Stick of the Gurage.....	302
Wilbert, Johannes: Zur Soziologie der Paraujano	81

Aus der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Seite

„Ehrenzeichen für Wissenschaft und Kunst“ für Prof. P. Dr. Martin Gusinde SVD	303
Heine-Geldern , Robert: Internationales Komitee für dringende anthropologische und ethnologische Forschung ..	303

Buchbesprechungen und Bibliographien

Ahlbrinck , W.: Op Zoek Naar de Indianen (Otto Zerries)	159
Behm-Blancke , Günter: Zum Problem der nordwestpolynesischen Ahnenfiguren des Primärstils (Erhard Schlesier)	158
von Brandt , Andres: Fischnetzknotten. Aus der Geschichte der Fischnetzherstellung (Wilhelm Bierhenke)	134
Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie 1954/55 (Karl H. Roth-Lutra)	138
Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie 1956/57 (Karl H. Roth-Lutra)	140
Catalogul Muzeului de Artă Populară al RPR, hrsg. von Tancred Bănăţeanu (Wilhelm Bierhenke)	144
Coluccio , Félix: Fiestas y costumbres de América (Wilhelm Giese)	145
Dias , Jorge: Os elementos fundamentais da cultura portuguesa (Wilhelm Giese)	144
Dumont , Louis: Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship (Siegfried Lienhard)	153
Field , Henry: Contributions to the Anthropology of the Caucasus (Karl H. Roth-Lutra)	150
Franch , José Alcina: Floresta Literaria de la América Indígena — Antología de la Literatura de los Pueblos Indígenas de América (Udo Oberem)	160
Friedrich , Adolf, und Buddruss , Georg: Schamanengeschichten aus Sibirien (Lorenz G. Löffler)	152
Günther , Hans F. K.: Lebensgeschichte des Hellenischen Volkes (Karl H. Roth-Lutra)	141
Koch , Gerd: Südsee — gestern und heute (Rüdiger Schott)	156
Kramer , Samuel Noah: Schooldays. A Sumerian composition relating tho the Education of a Scribe (Kurt Jaritz)	150
Kramer , Samuel Noah: Enmerkar and the Lord of Aratta: A Sumerian Epic tale of Iraq and Iran (Kurt Jaritz)	306
Kronenberg , Andreas: Die Teda von Tibesti (K. Suter)	316
Kübler-Sütterlin , Otto: Kolumbus Australiens (Franz Josef Micha)	308
Mair , L. P.: Studies in Applied Anthropology (Karl H. Roth-Lutra)	130
Mellema , R. L.: Een Interpretatie van de Islaam (Josef van Ess)	304
Mellink , Machteld J.: A Hittite cemetery at Gordion (Kurt Jaritz)	305

Müller, Ernst W.: Le droit de propriété chez les Môngo-Bokôté (Rüdiger Schott)	158
Pospisil, Leopold: Kapauku Papuans and their Law (Carl A. Schmitz)	310
Reallexikon der Assyriologie, 3. Band erste Lieferung F bis Fixsterne (Kurt Jaritz)	148
Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, hrsg. von Karl Meisen (Ferdinand Herrmann)	147
Rivista di Etnografia, hrsg. von G. Tucci (Wilhelm Giese)	137
Schebesta, Paul: Die Negrito Asiens, 2. Band: Ethnographie der Negrito, 2. Halbband: Religion und Mythologie (W. Nippold)	154
Schori, Dieter: Das Floß in Ozeanien (Thomas S. Barthel)	309
Schott, Rüdiger: Anfänge der Privat- und Planwirtschaft (W. Nippold)	133
Spieß, Karl: Neue Marksteine. Veröffentlichungen des österreichischen Museums für Volkskunde (Ferdinand Herrmann)	146
Swindler, Daris Ray: A Study of the cranial and skeletal material excavated at Nippur (Kurt Jaritz)	149
Tucci, G.: Preliminary Report on two scientific Expeditions in Nepal (Siegbert Hummel)	307
Weigert, Hans: Kleine Kunstgeschichte der außereuropäischen Hochkulturen (H. Nachtigall)	137
.....: Die Front der Farbigen (H. Nachtigall)	136

I. Abhandlungen und Vorträge

Bemerkungen über die Rolle der Religion im Alltagsleben der Crow-Indianer

Von

Robert H. Lowie

o. Prof. für Anthropologie an der Universität von Kalifornien

Während viele Naturvölker die wichtigeren Lebensabschnitte oder vielmehr den Übergang von einem zum anderen, vornehmlich Geburt und Tod, mit umständlichen Riten und Vorschriften verbinden, bescheiden sich die Crow diesbezüglich mit den denkbar einfachsten Regeln. Bei der Geburt schneidet eine der anwesenden Frauen den Nabelstrang ab. Männer halten sich fern; denn ihr Dabeisein soll die Entbindung verzögern. Hilfsmittel, etwa ein einzunehmender Trunk oder eine Rückensalbe, werden im Schlaf oder in einer Vision geoffenbart. Nach der Entbindung muß sich die Frau des gekochten Fleisches enthalten, bekommt aber eine mit Fett gemischte Portion Dauerfleisch; dieses Verbot gilt für mehrere Tage, während welcher sie sich auch nicht bücken darf.

Etwa zwei Tage nach der Geburt durchbohrt das Weib die Ohr läppchen des Kindes mit einem Pfriem und steckt zunächst in jedes Loch ein angefettetes Stäbchen, das nach Ausheilung der Wunden von einem Ohrring abgelöst wird. Dieses Verfahren ermangelt jedoch irgendwelcher Zeremonien.

Die Namengebung findet etwa vier Tage nach der Entbindung statt. Der Vater wählt als Namensgeber einen hervorragenden Stammesgenossen, d. h. also bei den Crow einen ruhmbedeckten Krieger, der dem Säugling einen Namen gibt, welcher gar nichts mit den Eigentümlichkeiten des Kindes zu tun hat, sondern vielmehr ein wichtiges Erlebnis in der Laufbahn des Täufers bezeichnet. Somit kann ein Mädchen einen scheinbar ganz unpassenden Namen tragen, z. B. „Schlägt-den-Feind“ oder „Geht-auf-die-Büffeljagd-los“. Auch geschieht es von Zeit zu Zeit, daß eine hochgeschätzte oder mit zauberhafter Macht begabte Frau einem Buben den Namen gibt, z. B. „Vögelchen-überall-auf-der-Erde“ oder „Stillt-das-Kind“. Oft stammen die Namen von einem Traum oder von einer Vision des Namensgebers und haben keine ersichtliche Bedeutung. Mein bester Dolmetscher hieß „Zeltpflocke-auf-dem-Kopf“ und ein Berichterstatter „Singender-Bär-aus-der-Ferne“. Beide Namen wurden den Täufern von übernatürlichen Wesen im Laufe ihrer Visionen gegeben, und alle beide, wie es oft bei solchen Namen der Fall ist, hatten eine symbolische Bedeutung, die ich jedoch nicht in Erfahrung bringen konnte, weil es im höchsten Grade unhöflich war, Fragen über diese sozusagen magischen Namen zu stellen. Ich wollte meine Freundschaft mit diesen Eingeborenen nicht in Gefahr bringen.

Zur Erläuterung möchte ich einen konkreten Fall schildern. Stier-Häuptling taufte ein neugeborenes Mädchen auf folgende Weise: Er beräucherte die Wurzel einer wildwachsenden Mohrrübe, hob das Kind empor, um sein Wachstum symbolisch zu fördern, und näherte dessen Gesicht dem Weihrauch. Das Mädchen wurde viermal emporgehoben, und zwar jedesmal etwas höher. Schließlich taufte sie Stier-Häuptling „Erbeutet-die-heilige-Pfeife“, weil er einst bei einem Angriff dem Feind eine solche Pfeife entrissen hatte.

Weihfeiern für Jugendliche sind den Crow gänzlich unbekannt, hingegen gibt es Vorschriften für Menstruierende, die als unrein gelten und deshalb keinem heiligen Gegenstand nahekommen dürfen und sich auch früher in einiger Entfernung von einem ausziehenden Kriegertrupp zu halten hatten.

Merkwürdigerweise besteht unter verlässlichen Gewährsmännern ein Meinungsunterschied darüber, ob die Frauen sich ehemals während der Regel in ein Sonderzelt zurückziehen mußten. Nach Aussage einiger Berichterstatter durften sie vier Tage lang kein Fleisch essen, badeten hierauf und legten sich neue beräucherte Kleidung an, ehe sie in ihre gewohnte Behausung zurückkehrten. Nach einer Angabe mußten sie sogar ein Schwitzbad nehmen. All dies wird von anderen schlankweg gelehnet.

Da die Ehe als rein weltliche Vereinbarung gilt, scheiden irgendwelche religiösen oder magischen Bräuche bei der Freite, Verheiratung und Scheidung gänzlich aus.

Nur wenig zeremoniöser gestaltet sich die Behandlung des Leichnams. Allerdings herrscht der Aberglaube vor, man dürfe den Körper nicht durch die Tür tragen, weil sonst ein Zeltgenosse bald darauf stirbe. Aber sonst verläuft alles mit einem Mindestmaß an Ritual. Bemalt und in Festtracht gekleidet wird der Tote in einen Teil des Zeltbehangs gewickelt, welchen man mit Büffelsehnen zusammenschnürt. Die bei diesem Geschäft Beteiligten reden den Geist des Verbliebenen mit den Worten an: „Du bist dahin, kehre nicht um, wir wollen, daß es uns gut ergehe.“ Dann erfolgt ein zwangloser Umzug der ganzen Einwohnerschaft des Zeltkreises, die die Bahre nach der Grabstätte begleitet. Die Leute singen Klagelieder und weinen laut. Man legt den Leichnam entweder auf ein schon vorbereitetes Gerüst aus vier Pfosten oder in eine Baumastgabel. Die Verwandten und Freunde des Verstorbenen verletzen sich oft dadurch, daß sie scharf gespitzte Pfeile in ihre Körper treiben, sich die Arme oder das Gesicht zerschneiden. Viele Indianer meiner Bekanntschaft, ob es sich nun um Männer oder Frauen handelte, trugen die Narben solcher selbst beigebrachten Wunden. Manchmal soll man die Gebeine nach der Verwesung in Felsenspalten zur endgültigen Ruhe gebracht haben. Gelegentlich tötete man ein Lieblingspferd des Toten.

Selbst das so weitverbreitete Tabu gegen das Aussprechen des Namens des Verstorbenen scheint nur in abgeschwächter Form vorgekommen zu sein, wenn es auch unstatthaft war, ihn im Beisein der Hinterbliebenen zu nennen. Die Verwandten bedienten sich wohl einer neuen Bezeichnung für den Toten oder, wie ich dies selbst beobachtet habe, sprachen von ihm als dem „Abwesenden“.

Beiläufig sei erwähnt, daß sich die Phantasie der Crow nur äußerst wenig mit dem Jenseits beschäftigte. Ihre Vorstellungen stammten vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, von den Aussagen solcher Stammesgenossen, die gestorben waren und wieder zum Leben zurückkehrten. Nach solchen Angaben lebten die Verstorbenen nicht wesentlich anders als im irdischen Dasein, doch geht es ihnen dort besser. Nach einem Berichterstatter liegt ihr Lagerplatz „im Westen“. Von einer Anrufung oder Verehrung der Totenseelen ist ebenso wenig die Rede wie von einer Bestrafung und Belohnung im Jenseits.

Hingegen gibt es Geister, die um ihre Gräber herum ihren Spuk treiben, eulenartige Schreie ausstoßen und die Gestalt eines Wirbelwindes annehmen. Ein Gespenst kann Leute zum Wahnsinn treiben, indem es dem Opfer einen Zahn oder eine Haarlocke in den Leib zaubert. Die Crow-Indianer glaubten, ein Staubwirbel sei ein Gespenst. Wenn man einen solchen Staubwirbel sah, was oft in ihrem Wüstenland geschah, sagte man: „Wohin du gehst, ist es schlecht; geh allein!“ Andererseits sind nicht alle Geister böswillig, zuweilen gewähren sie einem Menschen übernatürliche Kräfte, anscheinend vornehmlich zum Behuf der Entdeckung verlorener Güter oder verirrter Stammesgenossen.

Dabei bevorzugen sie durchaus nicht ihre Nachkommen, so daß man wohl den Crow etwas einem Ahnenkult Ähnliches vollständig absprechen muß.

Die meisten Männer und viele Frauen hatten mindestens eine Vision gehabt und wurden von einem übernatürlichen Wesen beauftragt, gewisse Speisen, Betätigungen oder Orte zu vermeiden, oder sie hatten gewisse Befehle durchzuführen, z. B. das Gesicht mit einem oft symbolischen Muster von Farben zu bemalen, wenn sie auf dem Kriegspfad waren. Folglich sah man hier einen Crow mit einer Feder im Haare, obgleich er sonst moderne amerikanische Kleidung trug, und dort einen anderen mit einem ganz gewöhnlichen Steinchen, das er durchbohrt hatte und an einer Schnur vom Halse hängen ließ. Feder und Stein wurden auf „Befehl“ getragen und waren wirklich Fetische. Einer meiner Dolmetscher durfte nicht mit mir eine gewisse Familie besuchen, weil ihm die Gegend in einer Vision verboten worden war. Ein Freund mußte aus demselben Grund in einem Restaurant stets fragen, ob die Speisen, gleichgültig welcher Art, Eier enthielten. Häufig wiederholte er die Frage fünf- oder sechsmal während einer Mahlzeit.

Im christlichen Sinn hatten diese Indianer keinen Begriff von Sünde, doch habe ich von Zeit zu Zeit unter ihnen die Zeichen eines bösen Gewissens und einer deutlichen Unruhe, von Schuld und Reue bemerkt, d. h. sie hatten die innere Erfahrung, die wir mit Sünde in Verbindung bringen. Die Sache hatte indessen nichts mit einem Gott oder einem moralischen Begriff zu tun. Wenn ein Mann absichtlich oder durch reinen Zufall das Verbot seines übernatürlichen Beschützers nicht einhielt, litt er. Er mußte sich selbst beichten und sich bestrafen; z. B. war mein Dolmetscher eines Tages beinahe außer sich vor Reue und Furcht, weil er gehacktes Fleisch gegessen hatte, das auch Nierenfleisch enthielt. Obgleich er nichts davon im voraus wußte, benahm er sich, als ob er die unverzeihlichste Sünde begangen hätte.

Bei religiösen Veranstaltungen fast jeder Art machen sich gewisse Bräuche bemerkbar, die man wohl zum eisernen Bestand des Zeremoniells rechnen kann.

Hierzu gehört unbedingt die vierfache Wiederholung einer feierlichen Handlung, wie auch die heilige Vier in den Sagen und Erzählungen unserer Drei entspricht. Bei dem Aufmarsch anlässlich der Einweihung eines Neulings in den Tabaksorden bleibt die Prozession viermal stehen, und an jedem Haltepunkt werden vier Gesänge gesungen, ja, beim Verlassen des Zelts, in dem die nötigen Vorbereitungen getroffen wurden, schreitet die Führerin dreimal nur zum Schein über die Schwelle, um erst zum vierten Male tatsächlich auf das Hauptzelt loszugehen.

In dieselbe Kategorie gehört das Schwitzbad in einem aus übereinander gebogenen und verflochtenen Weidenruten hergestellten, bienenkorbformigen und mit Büffelhäuten bedeckten Gerippe, in dessen Mittelpunkt eine Grube mit außerhalb der Hütte erhitzten Steinen gefüllt wird, auf die man Wasser gießt. Wenn man auch in der neueren Zeit dem Dampfbad mit Leidenschaft zum reinen Vergnügen frönte, so ist es unbestreitbar grundsätzlich eine feierliche Handlung, und zwar ein wohl hauptsächlich dem Sonnengott zugedachtes Opfer. Somit erscheint es als unerläßliches Vorspiel zum Eintritt in die Tabaksgesellschaft, manchmal vor Ausfahrt auf einen Beutezug und bei anderen Anlässen. Kennzeichnend ist die häufige Errichtung eines Badegerüsts in Verbindung mit einem Gelübde. „Genese ich vor dem Herbst“, sagt etwa ein Kranker, „so errichte ich ein Dampfbad.“ Oder ein ausziehender Krieger ruft die Sonne mit den Worten an: „Väterlicher Oheim, falls ich mit reicher Beute zurückkehre, stelle ich eine Dampfhütte her.“ Ein Greis war sehr umständlich. Er versprach der Sonne ein Geschenk auf folgende Weise: „Wenn ich den grünen Frühlingsrasen sehe, so errichte ich ein Dampfbad mit 10 Stöcken; wenn ich die gelben Herbstblätter sehe, so errichte ich ein Dampfbad mit

25 Stöcken; wenn ich den Winterschnee sehe, so errichte ich eines mit 40 Stöcken", usw., bis er durch eine Art mathematischer Progression bis 100 gekommen war.

Auch sei noch die Beräucherung mit besonderen Wurzeln, z. B. der Mohrrübe, erwähnt, der wir schon bei der Säuglingstaufe begegnet sind. Nach einer Aussage wurde einst dieses Reinigungsverfahren nach der Menstruation angewandt. Es war wohl stets bei der Enthüllung heiliger Bündel üblich, wovon ich selbst mehrfach Zeuge war, sodann auch bei böswilligem Zauber.

Die Religion spielte also eine ziemlich wichtige Rolle im Alltagsleben dieses Stammes. Obgleich formelle Zeremonien selten stattfanden, konnte man kaum eine Stunde unter den Crow verbringen, ohne den Einfluß der Religion zu bemerken. Im scharfen Gegensatz zu den Sitten und Gebräuchen vieler anderer Indianerstämme war ihre Religion eine persönliche, intime Angelegenheit, von der man selten sprach, nach der man jedoch die gewöhnlichen Lebenstätigkeiten durchführte.

Astronomy, the Priesthood and the State

New Aspects of ancient Nazca

By

Paul Kosok, Ph.D.

Professor of History and Government, Long Island University, Brooklyn, New York, USA.

With 2 Drawings

Across the Southern Coast of Peru, about 400 miles from Lima, there runs a river called the Rio Grande. Like most southern rivers, it has cut a narrow gorge through the coastal mesa and produced a valley where there is barely enough room for cultivation. But in a large plateau region beginning about thirty miles from the sea, this large river "dissolves itself", so to speak, into eight small branches, which furnish the water necessary for irrigating the adjoining fields. These fields are not extensive, for the rivers are small and contain water only four to five months a year. Each valley supports today, as it undoubtedly did in the past, a population of a few thousand, and contains only one or two villages.

Because of location and elevation — about 1500 feet above sea level — this region is not strictly coastal. It is even less Sierra. Indeed, its character includes elements of both. Thus, it forms the beginning of an increasingly elevated series of intensively cultivated branch valleys of the western semi-Sierra region, which extends southeast towards Arequipa, and which includes such an important and historically interesting small valley as the Colca (Johnson, 1930). Furthermore, the Rio Grande region has always been the natural and historical southern coastal entrance into the southern Sierras proper — connecting this section of the coast with Ayacucho, Abancay, Cuzco and even Lake Titicaca (Tiahuanaco), once the seats of ancient cultures, and still the chief centers of Indian life. Finally, the Rio Grande branch valleys, together with the neighboring Ica Valley, comprise, in a way, the southern geographical and cultural terminus of the South Central Coast.

In this peculiar transition zone, the famous ancient Nazca culture evolved. Named for the Nazca Valley, the most important branch of the Rio Grande, it has in many ways been a socio-archaeological puzzle. For here in these minute, isolated valleys that lie scattered over one of the world's driest deserts, the inhabitants produced technically the most advanced, and artistically the most beautiful, textiles of the Americas. In its broader sense, this area should include the neighboring Ica Valley as well as the Pisco, near whose mouth the wonderful ancient Paracas textiles have been found. In the Nazca area, the ancients developed distinct types of ceramics characterized by their fine shapes, complex designs and beautiful color combinations. Of peasant-priestly "ceremonial" character, the cultural products of Nazca contrast sharply with the priestly-secular nature of the best Early Chimu (Mochica) material of the Northwest Coast and the quite secular mass-produced Late Chimu goods. Intriguing and important as it is to unravel the socio-historical roots of the Nazca culture, we cannot attempt it here.

On the contrary, we have another mystery to add — namely, the so-called Nazca markings! Flying over the dramatic desert plains and hills that stretch between the lower branches of the Rio Grande in southern Peru, one sees strange and unique networks of lines and geometric figures. They are visible in many places; sometimes lacing back and forth in extremely complex and apparently chaotic ways across an area possibly more than forty miles long and five to ten miles wide!

On more careful inspection, these fantastic networks are found to consist of long stone-and-earth lines, roads, triangles, and trapezoids, as well as drawings of animals, plants, spirals and other figures, some of which are still meaningless to us. The raised edges of the various figures were made by the simple process of removing some soil and small stones from the enclosed areas and piling them up in a uniform way along the sides. Many of the sides are now only a few inches high and barely perceptible from the ground, even at dawn or dusk when the shadows are longest.

Some of the straight lines and roads are from four to five miles long! The triangles and trapezoids are usually immense, often measuring thousands of feet in length. The modern inhabitants of the valley of Ingenio, one of the branches of the Rio Grande system, built a football field in one of the trapezoids, where it occupies only a small fraction of the enclosed space! The earth drawings of some of the plants and animals are likewise done on a large scale, extending sometimes hundreds of feet in length.

Since one can produce both a triangle and a trapezoid by the simple process of cutting a long triangle in half, it may possibly be that the ancients had thus arrived at the unusual shape of the trapezoid. However, the two forms have so far not been found near each other, a fact for which obviously numerous hypotheses can be presented. However, until more field work has been done, it is useless to present such hypotheses at present.

So far, no traditions that might indicate the purpose of these drawings have been discovered. The early Spanish Chronicler, Cieza de Leon (I: Chap. LXXV), mentions that all the Indians in the Nazca Valley were killed in the civil wars in which rival groups of Spaniards fought for possession of both the soil and the Indians. And with the Indians, their traditions apparently also perished. None of the known records of the early Spanish Chroniclers explains the nature of the lines. Unexplored local archives may in the future yield some information about them.

The physical existence of these drawings is well known to many people in Peru today, for they can be seen clearly from the planes that fly regularly over this region. Sections of these markings can be noticed even from the well-traveled Pan American Highway, which cuts right across some of the most important of these sites and which has, together with secondary roads, destroyed some of them. Recent projects to use modern engineering techniques to irrigate some of the important areas would, of course, destroy more of the markings. No aerial photographs have been made of most of the markings; even if they were made they would be only partially useful without additional intensive field work.

In an article published in the Proceedings of the 27th Congress of Americanists (1939), Mejía Xesspe proposed that the roads were of a ceremonial nature, and he is probably quite correct. But he goes no further in his analysis. Later on, in 1947, Dr. Hans Horkheimer published a monograph in which he suggested that the lines represented kinship lines connecting the graves of the various members of the local clans. This explanation sounds rather labored, especially since no graves have ever been found at these centers, some of which are situated on small natural hillocks. In fact from some natural hillocks as well as from "artificial" centers many lines and some trapezoids go in different directions without leading to other terminal centers.

While investigating this region in 1941, I was suddenly struck with the thought that these remains could have had some connection with early calendrical and astronomical observations. For many years I had been interested in the development of primitive science and had realized the great importance of astronomical observations and calendrical calculations in helping to regulate the life of evolving agricultural societies.

In various parts of the world the ancient astronomer-priests supervised the construction of sight lines of earth, or sometimes of long lines of individual large stones (Brittanny), towards points on the horizon where the sun rose and set at different times of the year, especially the summer and winter solstices and the two equinoxes. Sight lines were also made indicating where the annual appearance and disappearance of important stars took place off the horizon. Such markings defined the beginning and ending of important periods in agricultural life.

Later on, the study of the stars and the calendar was undoubtedly also used to "predict" the coming of important social and political events. Thus a kind of social astrology evolved which had a certain degree of scientific basis. With the rise of a class society, this astrology became "individualized", i. e., centered upon the individual ruler and the other individual members of the upper class. This individualization has continued in most countries of the modern world where it has, however, become "democratized". Today even in the most advanced countries millions of people have their horoscopes analyzed, read them in the newspapers, or even can obtain them for a coin dropped into a horoscope machine!

To us the Nazca lines seemed to be similar to the astronomical-calendrical marking techniques of other peoples. What, however, makes them unique in the whole world is their vast number and the complex networks they form as they spread over the large desert plateaus. As we contemplated this vast achievement of early man, it occurred to us that we might well call it *The Largest Astronomy Book in the World*. Once we can read this "book", we may have a better understanding of a statement by Cieza de Leon: "These Indians watched the heavens and the signs very constantly, which made them such great soothsayers."

After spending several weeks in 1941 in the field taking astronomical alignments of some of the important markings, I found that a number of them pointed to the solstices. Others might have pointed to the Pleiades — a very important constellation for the ancients. Indeed it has been calculated that some 2000 years ago the appearance and disappearance of the Pleiades on the horizon was more or less at the same places as the solstices. I also found some lines that ran in a direct easterly-westerly direction, i. e., they were probably equinoctial lines. I also found certain lines in different regions that had the same direction, which indicated observations in different places of the same celestial phenomena! When I returned to northern Peru in connection with related studies, I found the same situation. Pyramids in different valleys had similar sets of azimuths! I had no time to continue the work; but it was clear to me that a new aspect of ancient Peruvian astronomy had come to light.

Before leaving Peru, I was fortunate in being able to interest Miss Maria Reiche of Lima, who was well-trained in mathematics and astronomy, in this problem. She continued the field work and further developed the theoretical aspects of the problem. A preliminary report of some of our findings were published in the May 1947 issue of *Natural History*.

Later Miss Reiche received a grant from San Marcos University in Lima to continue her investigations. Her main interest lay in trying to identify the direction of the important sight lines with the points on the horizon where the present heliacal risings or settings of associated stars can be seen. This is important, for every year each of the stars rises and sets at a slightly different point on the horizon. Tables have been computed giving the amount of annual change for all the important stars. By calculating the difference between the present position of a star and its former position, as indicated by an associated or nearby sight line, the approximate date of the construction of a sight line can be determined! The main problem in Nazca is that there are too many

lines! It is difficult to isolate one of them and to relate it to the past position of a selected star.

This method of dating has been used successfully in European astro-archaeology. It was developed during the latter part of the nineteenth century mainly by the famous British astronomer, Sir Norman Lockyer. In his well known volume, *Stonehenge* (1906), he calculated the date of the construction of this great prehistoric monument to be about 1630 B. C. This conclusion was proved to have been of the correct order by recent Carbon 14 measurements which give the date as 1848 B. C. with a probable error of 275 years. Miss Reiche based much of her work on the method of astronomical dating. It is a form of dating which with few exceptions has been unjustifiably neglected in the archaeological work in the Americas. In Nazca, moreover, the enormous number of sight lines makes possible the use of a quantitative, semistatistical method of study, the general results of which should be far removed from the category of the accidental. To utilize this quantitative statistical method successfully however, requires a group of qualified workers who can carry on this work for a period of many years.

The question at once arises: Why should people entering the early stages of civilization have taken such an intense interest in astronomical observations? An analysis of social developments during this period will answer the question. With the rise of a more advanced type of agriculture and the transformation of tribal society into the early period of civilization there developed a more complex and organized social life. This must have resulted in an increasing realization that there likewise existed a complex organization among the heavenly bodies. When it became clear that the annual movements of the heavenly bodies could be correlated with the annual progress of the seasons, around which the whole productive and social process revolved, a fuller understanding of astronomy became imperative.

But there was more than correlation! Indeed, the precise, unrelenting regularity of the movements of heavenly bodies appeared to have created and directed the fluctuating regularity of the annual seasons and the even more fluctuating social life of mankind. The very heavens seemed to control the events on the earth beneath! Thus astronomy as an organized science had to be born. From the outset it was a practical science, for its main function was to produce a complex calendar which became the regulative mechanism of the newly developing agricultural productive process and its political and intellectual superstructures.

In a rainfall economy, astronomically determined prediction and „making“ of rain become the essential parts of practical astronomy. However, in an irrigation economy, the prediction of the appearance, the rise, the fall and the disappearance of the life-giving waters in the river plays the main role. With the emergence of a practical calendar, special astronomical-calendrical rituals and ceremonies begin to evolve around the whole water-determined productive process. And with these ceremonies a series of heaven-determined „auspicious“ as well as „evil“ days and periods is established that eventually influences every aspect of man's life from the cradle to the grave.

But such organized astronomical investigations of the movements of the sun, the moon, the planets and the stars, together with the building up of a complex calendar, an involved ceremonial cycle, and an organized method of prediction could not be done by the average person. A group of specialists was required — the astronomer-priests. These specialists built up an extensive system of observations and calculations and established involved rituals of supplication addressed to the heavenly bodies, which seemed to dominate the very life on earth. This combination of truth and ignorance, of scientific

honesty and social deceit, gave the priests a tremendous control over the people — for only the priests could know and apparently influence the forces that controlled human destiny. A whole new system of interacting forces thus emerged, which, once established, grew through its own internal momentum until a complex system of astronomical-calendrical knowledge gradually came into existence. Like the highly accurate Maya calendar, Nazcan astronomical activities probably expressed a kind of precocious achievement that went far beyond the practical needs of the people themselves.

These astronomer-priests undoubtedly found that the more complex and artificial their astronomical-calendrical knowledge and ceremonial forms became, and the more they kept that knowledge secret, the more they could impress the populace with their own mysterious supernatural powers. These powers then became a valuable asset in strengthening their growing privileged position. Indeed, some of this socially unnecessary „knowledge“ was probably used quite consciously to mislead the people and thereby to rule them. The German scientist, Alexander von Humboldt (1814:131), in discussing the artificial nature of the priestly ceremonial calendar of the Chibchas of Colombia, succinctly summarized this aspect of the problem as follows: „... the power of a class of society is often founded in the ignorance of the other classes ...“

When I and my oldest son Michael returned to Peru (1948-49), we met Maria Reiche in Nazca, who had returned from a three-day field trip in the nearby Palpa Valley. She had many things to tell about her discoveries of new desert drawings and of new centers from which lines and trapezoids radiated. Most important, she had again found, in a number of valleys, lines with the same orientation, indicating that the ancient Indians had made observations in different places of the same celestial phenomena!

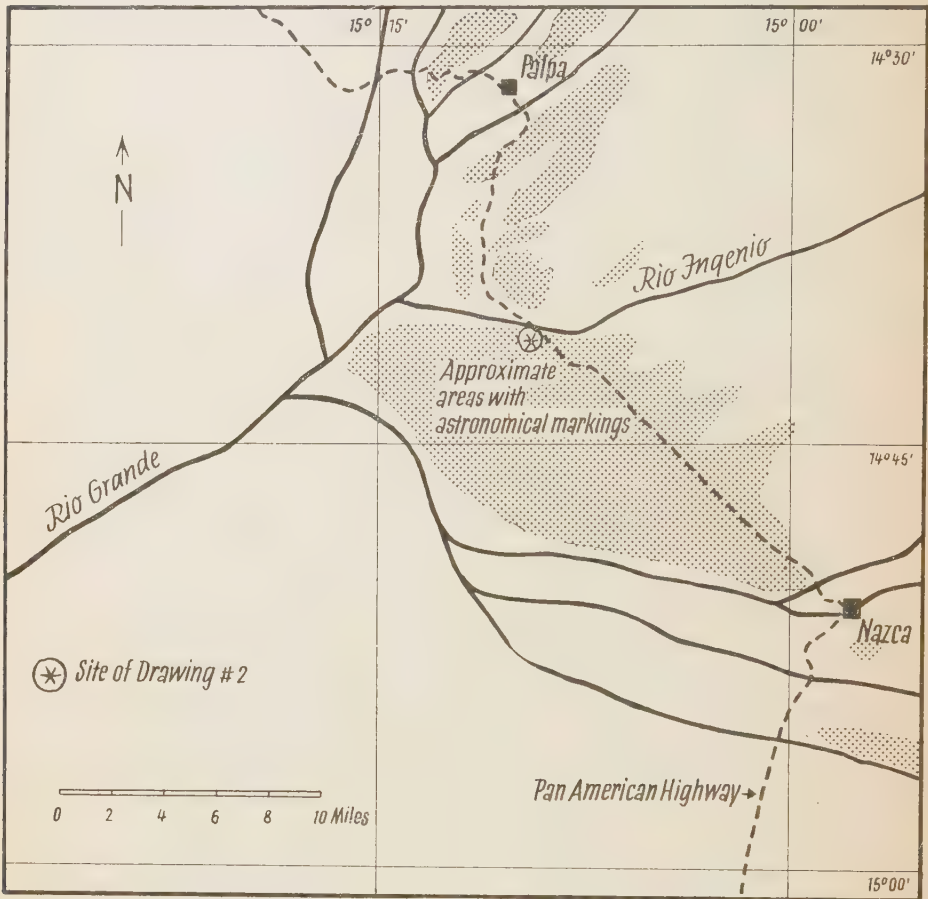
The next few days we spent jointly visiting some of the important sites in the desert that Miss Reiche had located in her extensive field reconnaissance, which was aided by a few aerial photographs available. Then we decided to split up our field work. Miss Reiche continued to roam over the desert in search of new finds, accompanied by her field assistant, who carried her theodolite — the principal surveying instrument necessary for determining the azimuths of the various lines. Michael and I, on the other hand, decided to visit some of the desert drawings whose general position Miss Reiche had located. We had found only one in 1941 and we were anxious to uncover more of them.

Most of those we studied were within an hour's walking distance from the Pan American Highway. Since we had no jeep at our disposal during this time, we generally boarded an early morning bus going towards Ica and had the chauffeur drop us off at the desired locations. We wandered around in the desolate desert until we struck "pay dirt": then we began to work.

We had to do this type of field work entirely on foot. The region was sometimes too rocky for trucks or even jeeps, but, more important, the lines were often so faint that the wheels of a vehicle would have ruined the drawings. Towards evening we would return to the Highway and hail the first truck that was returning to Nazca. The time it took to return varied, depending upon the energy and mood of both truck and driver.

As a result of centuries of strong desert winds, the drawings are sometimes rather difficult to uncover and piece together. The line of the drawing is generally a path from one half to three yards wide with raised edges of earth and small stones, which in some cases are now barely visible. The only way we could find out what a drawing was like was to shuffle with our boots along a discovered path, thereby disturbing the darker oxidized surface of the soil and exposing the lighter soil below. Since these drawings were made like certain kinds of children's drawings, where the pencil never leaves the

paper and no line crosses the other, it was often possible to shuffle along the whole path of a figure from the beginning to the end. The result was generally a huge, light-colored drawing. It was very important not to walk absent-mindedly off the path of the drawings, since this would ruin the original design!



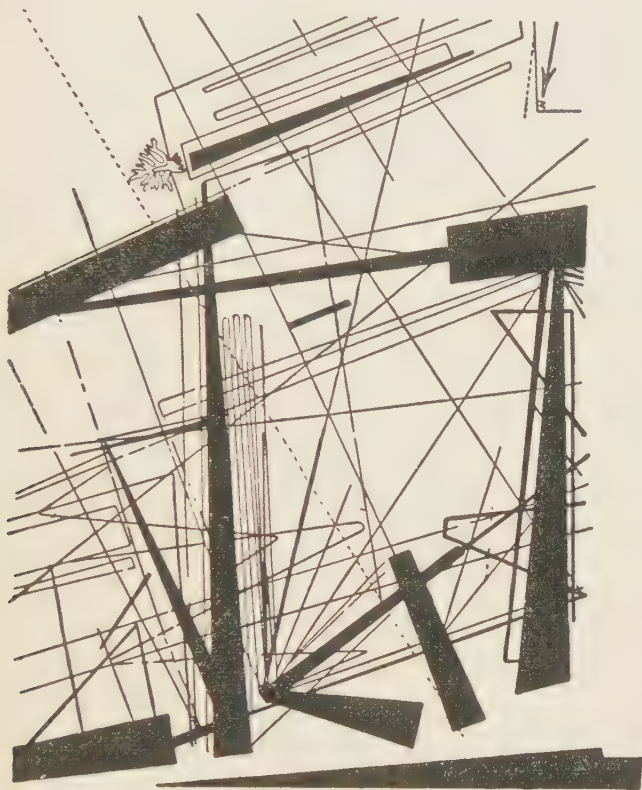
Drawing 1. Nazca-Palpa Area (after Maria Reiche).

Despite the heat, the work was exciting, for after we had begun to uncover a drawing it was always a guess as to what kind of design we would uncover! But our labors did not always yield positive results. Sometimes a large part of the drawing had been obliterated by the winds of the centuries, or by other drawings later superimposed by the ancient builders.

Most of the drawings we uncovered represented birds, fishes, and other animals, as well as many spirals. Likewise, plant, pan pipe and undecipherable figures were found. A unique drawing was one of two hands with only nine fingers. Most of the figures seemed to be similar to those found on Nazca pottery. Some of them may have been representation of sacred animals or clan totems. They may have been "walked on" by the priests or the clan during ceremonial processions, for each figure is always associated with a ceremonial trapezoid or triangle. In fact, the path generally starts from one side of a trapezoid or triangle and then returns to it.

We almost always found a small pile of stones near one or both ends of the trapezoids. These stone piles may have been altars used for ceremonial purposes. The extreme length and the relative narrowness of some of the enclosures suggest that they may also have been used for ceremonial races, a custom prevalent among many peoples of a corresponding stage of development in other parts of the world.

We carefully copied the drawings that we found. Some of them appeared with explanatory text descriptions in the December 1949 issue of the magazine



Drawing 2. Maria Reiche made this plane-table drawing after completing extensive field measurements of a small section at \otimes (see Drawing 1, page 10). The drawing brings out the many details that are not visible on aerial photographs, thus indicating even more clearly the overwhelming mass of markings that the ancients constructed. Indeed, the very richness of the available material often overwhelms the individual field worker.

Archaeology. The drawings can be dated once their associated enclosures and sight lines are dated. In the meantime they could be stylistically dated by comparing them with similar designs on textiles and pottery which have been classified into various periods. Much work remains to be done!

In 1949, Miss Reiche published, both in Spanish and in English, a monograph describing her work at Nazca. The monograph contains many photographs and drawings of sight lines, enclosures, and dirt drawings not included in the article in *Archaeology*. Since then she has continued her work in the field with unrelenting ardor and it is to be hoped that she will soon publish the results of her extensive work. The job is a tremendous one, and comprehensive results will require much time.

Maria Reiche has calculated the datings of some of the lines which she told me seem to run back to early A.D. and even late B.C. times. This

indicates that they have so far fallen within the dated age periods of Nazca huacos and textiles. Since the results have to be checked and rechecked and compared with findings from several valleys, Maria Reiche hesitated to give me exact dates. Since this field of investigation has been carried on by her alone, I feel I should leave it to her to publish her own findings.

Lines, roads and enclosures have been found in other valleys of the Coast, though only as rare specimens. They have been reported in some valleys south of the Nazca region. Miss Reiche also found centers with radiating lines and roads in several places in the vicinity of Lima. Mr. P. L. Thommen took us on a trip to another group of roads in a quebrada between the Rimac and Chillón Rivers. The roads at Queneto in the Virú Valley and the very wide road in the desert on the north bank of the Zaña Valley may also belong to this category.

However, in most of these larger valleys to the north such astronomical-calendrical lines, if they existed, have been destroyed in the course of time. And that is not surprising. As the population there grew in size and wealth and the government increased its power, such simple astronomical-calendrical lines, roads, enclosures and drawings as may have existed were gradually replaced by the much more elaborate and expensive roads, walls, pyramids, temples, and friezes, whose remains still litter these valleys.

Besides, as already pointed out, with this growth of wealth, a secular political-military power gradually emerged and established a secular state that finally brought the priesthood under control — at least in part. While the secular rulers needed the priesthood in order to obtain the aid of the heavenly bodies in ruling their own people and conquering new ones, they were, at the same time, interested in restricting the activities of the priesthood to those forms which were useful in expanding the interests of the state. It was no longer astronomy for the priesthood's sake! It was now astronomy for the sake of the state! The dominance of a secular power must have affected the quantity, the nature and the social role of astronomical observations, calendrical calculations and public ceremonies.

The question remains: Why should such a poor region as Nazca have produced such elaborate and peculiar forms of culture? This question is not easy to answer since we do not yet have all the elements to fit the puzzle. But as the result of an extended association with this material we can venture a general hypothesis which may in a way encompass the problem.

Specific hydrological problems of the Nazca area may have furnished a reason for such elaborate astronomical observations. While the larger rivers in the north have water for a good part of the year, the branches of the Rio Grande have water for only about five months. During "bad" years there is even less water; during "very bad" years there is none! People then have to go and temporarily live with friends and relatives in more fortunate valleys. True, in the Nazca Valley itself, this dry condition led to the building of tunnels that tapped the underground waters of the nearby mountains, but the amount of water collected had only supplementary value. It is therefore not surprising that the priests would press their astronomical observations as well as their astrological predictions and exhortations to the limit in the hope of increasing the supply of the lifegiving waters.

Another factor is significant. In the valleys of the Rio Grande no great wealth could accumulate; thus no large constructions could be undertaken. At best, a few small adobe mounds, buildings and walls could be erected, some of which still exist. Consequently, conditions never arose whereby a secular state could appear — except at rare intervals and then probably only as an outside intrusion. And the Nazca

area was too poor to attract any but the temporary interest of passing conquerors. Consequently, these valleys, with very limited productive potentialities, in all likelihood sustained only demon-infested priest-dominated peasant societies throughout their two thousand or more years of history.

Since no great structures could be erected, the priests and the people had to content themselves with easily built ceremonial lines and centers in the adjoining deserts. As they continued to build, generation after generation, century after century, and as the dry desert carefully preserved these markings, there slowly emerged those vast networks of figures that today strain our credulity and challenge our understanding!

Such heavy emphasis on astronomical-calendrical ceremonialism in Nazca society brings to mind the cultural forms of the Maya in Central America. The early priest-dominated Maya had evolved an astronomy, and a social-astrological cult that in certain aspects were probably similar to those of ancient Nazca. But here a curious fact emerges. As the Maya began to get richer and more powerful, they did not — like the North Peruvians — evolve a centralized secular state! They produced no walled urban compounds, no fortresses, no palaces. On the contrary, they merely built bigger and better ceremonial centers controlled by a growing priesthood that maintained and developed its astronomical-calendrical-numerical cult. A kind of glorified Nazca!

The problem, therefore, is not one of explaining the retention of the religious ceremonial emphasis among the poorer Nazcans, but of explaining its retention among the richer Maya. Although this is not basically our field, we may venture some possible explanations. May not the answer have something to do with the jungle geography and economy of the Maya in contrast to the irrigated desert life of the Peruvians of the Northwest Coast? Apparently the low density of population around the ceremonial centers of the Maya — as a result of the extensive agriculture of the milpa system with its many periodically discarded fields — and the existence of dense jungle areas separating the individual ceremonial centers from one another, helped to prevent a successful integration of these local centers into a secular state. By contrast, the intensive, irrigated agriculture of the coastal Peruvians in the larger northern valleys, their greater efficiency of production, their greater density of population clusters, and the closer proximity of these to one another, were undoubtedly factors favorable to an early development of a centralized, secular State in Northern Peru. The answer to the problem undoubtedly lies somewhere within this complex of factors.

But let us now turn to another problem: How highly developed was the astronomical and calendrical knowledge of the Peruvians, and how did it compare with that of the Maya? Although the Spanish Chroniclers give us some information about the calendrical system of the Incas, they are virtually silent about the astronomical-calendrical knowledge of the coastal peoples. This is most deplorable, since the latter probably reached a higher level in their astronomy and their calendars than did the Incas. We are, therefore, dependent upon the "records" left by the ancient Peruvians themselves. But here our efforts are blocked by the undeveloped nature of the Peruvian recording devices and by our own limited ability to decipher those which we know exist. As a result, our present knowledge of much of ancient Peruvian astronomy is extremely limited or even non-existent!

But this low level of Peruvian recording devices does not necessarily indicate a low level of astronomical development. We often forget that only because the Maya priesthood developed a glyph recording system, some

elements of which accidentally have been preserved and are now partly deciphered, do we have knowledge of the high level of Maya astronomical knowledge and calendrical systems. Without this recording system and its survival, we would know as little today about Maya as we do about Peruvian astronomy and calendars!

We must, of course, admit that a definite relationship exists between the degree of development of a priestly recording system and that of a priestly-controlled astronomical-calendrical system. But the correlation is not necessarily so close that a less developed recording system necessarily means a similarly low level of astronomical observations and calendrical calculation. In other words, the correlation is not one to one. We, therefore, cannot discount the possibility that Peruvian astronomy and calendar construction reached higher levels than the undeveloped nature of the recording systems would indicate. In fact, the nature of the deciphered parts of some recording systems and the amount of the undeciphered recording systems suggest that both astronomy and calendars reached fairly well developed levels — at least in some parts of Peru.

The main problem in Peru, therefore, is the deciphering of recording systems. Once this is done, we may be able to lift the veil, at least in part, from the still shrouded mysteries of the past.

The best known Peruvian system is that of knotted cords or quipus. From the Spanish Chroniclers we know (Locke: 1923) that the Incas had trained a special group of administrative officials called quipucamayocs (quipu keepers) whose function was to keep (by means of the quipu) detailed local, district, regional and federal administrative records of the size of the population, the amount of agricultural and manufactured products, the size of llama and alpaca herds, the number of soldiers, and most important, the amount of annual tribute! This information remained "top secret" among the ruling Incas. But the very efficiency and secrecy of the quipu system made it unnecessary for the Incas to develop any form of "writing" in order to carry on the complex administrative system of their far-flung Empire. Indeed, Montesinos (ms. 1648) mentions a tradition according to which one of the Inca rulers prohibited, on pain of death, the continuation of a kind of writing on palm leaves that existed among one of the conquered tribes. A politically logical decision made in the interest of the ruling Inca group! For why should subject peoples possess the means of recording and transmitting information, especially if they were under the control of a priesthood, antagonistic to the rising power of secular rulers?

There is an indication that some of the quipus or parts of them were also used as a mnemotechnic device for remembering certain historical events and traditions. It was mainly from the quipucamayocs that the Spanish obtained various historical data including the official lists of the Inca rulers and some of their achievements.

Finally, the limited study of the quipus by Nordenskiöld (1925) indicates that some of the knotted cords may have been used by priests for recording astronomical-calendrical data. This should not be surprising, for a recording system once established can be used to record anything within the range of its own potentialities.

Deciphering quipus which were used as mnemotechnic devices is out of the question. It is barely possible that some of the specific knowledge locked up in the administrative quipus may one day be recovered. Most likely of reconstruction are the astronomical-calendrical quipus, since they must contain a limited variety of key calendrical numbers, most of which, moreover, are universal. Some years ago, Mr. August De Clemente, an old research associate

of mine, began making a systematic study of over a hundred quipus, loaned to Long Island University by Mr. John Wise, to see what information could be extracted from them in regard to the calendrical systems of the past. Unfortunately after a year of work, because of lack of finances, the project was dropped. But such a broad systematic study of a large number of quipus should bring out more details and more variants of this system of recording than have so far been presented by Locke and Nordenskiöld.

Only a relatively small number of quipus are still in existence, because the Church burned most of them in its seventeenth century campaign to liquidate the still powerful "heathenism" among the Peruvians. This destruction parallels the burning of hundreds of Maya codices, of which only three have been saved for posterity!

Knotted cords are not unique to Peru; they have been found in many parts of the world. It is known that the Chinese used them in earliest times before they developed their own picture-writing. Even the Mayas are supposed to have used them before they had glyphs! It is interesting to note that quipus have been reported to be still in use by shepherds in the remote parts of the Peruvian-Bolivian highlands in order to keep records of their flocks. Even we today, sometimes tie a knot into our handkerchief to remind us of some specific thing we want to do.

But even in ancient times quipus were not the only recording devices that were employed. By a careful study of ancient bags containing beans and by examination of paintings on ancient huacos, Señor Rafael Larco Hoyle, the Director of the Chiclin Museum of the Northwest Coast, has come to the conclusion that the Early Chimus scratched markings on beans in order to record messages and possibly other information (Handbook, Vol. II).

Fritz Buck of Bolivia has made a study of several thousand Peruvian huacos and has come to the conclusion that many of the symbols moulded or painted on them refer to calendrical-astronomical or numerological data of that time. Unfortunately, most of his material has not yet been made available. However, in several published articles dealing with the well-known Lamabayeque gold plaque and with some unusual Mochica ceramics, Buck has tried to prove that ancient Peru once had a tzolkin calendrical system of 13 months of 20 days each, similar to that of the Maya. His theory has been met with skepticism; but the fact that Alexander von Humboldt (1814) found a 20-month ceremonial cycle among the Chibchas indicates that the unit of twenties had developed in South America or had been passed down from the Maya. Aside from his tzolkin theory Mr. Buck has found much factual material dealing not only with lunar relations but also with observations of the ancients about stellar and planetary motions.

Arthus Posnansky (1945) attempted a rather logical calendrical interpretation of the ancient sun portal at Tiahuanaco, though his datings of the site are impossibly early. Stansbury Hagar and Zelia Nuttall also deciphered some Peruvian calendrical material.

Irrespective of the validity of the specific interpretations of the data by these various authors, it must be realized that sufficient material has already been accumulated to indicate the existence of early recording techniques. This is not surprising, for even more primitive people try to keep records of important events.

As a result of our work in Peru, we were able to discover several more ancient recording devices! While tramping over the deserts of Nazca, and while studying some of the aerial photographs, we discovered that some of the triangular and trapezoidal enclosures contained many small heaps of gravel. It appeared that these heaps of stones could have been numerical-calendrical-

astronomical recording devices. The heaps we visited had unfortunately been partly demolished by modern paths or by the winds of centuries, so that we could not be certain of the exact number of heaps in each enclosure. Perhaps a systematic survey of all such enclosures would yield some positive results.

But the most important recording devices on the desert plains of Nazca are, of course, some of the lines and roads themselves. Once they are deciphered, we will know when they were built and to which heavenly bodies they were oriented. This information should give us a key to certain aspects of astronomy of the past for at least the Nazca area.

We were also to discover still another form of recording device of ancient Peru! While looking through the late Dr. Wagner's valuable collection of Peruvian antiquities in Lima, our attention was attracted by a large Nazca textile whose design consisted of rows of rectangular figures. Our immediate analysis seemed to indicate that this design incorporated basic calendrical data! Due to lack of time it was then impossible to make a systematic study of this textile. Several years later, however, we received a good photograph of it. Mr. De Clemente and I at once began to work on an enlargement of the photograph. The textile consisted of 14 rows of rectangles. In the sixth row there were 37 rectangles. They were narrower than those of the other rows and each rectangle was surrounded by dark edges.

We were delighted to find the number 37, for it is a number that characterizes certain ancient calendrical systems throughout the world. The number is made up of the sequence $12+12+13$. Each of these numbers represents the number of moon-months in a solar year. In this type of month i. e., the solar-lunar month, it takes $29\frac{1}{2}$ days for the moon to make a complete "cycle" in relation to a given position of it to the sun. Twelve of such "months" give a "lunar year" consisting of 354 days. Thus this lunar year is about 11 days short of the basic solar year. There are several ways of solving this quandry. The method here used is to start the second "lunar year" right after the first one ends. Then at the end of the second "lunar year", the count is about 22 days behind the second solar year, and at the end of three years the count is about 33 days behind. To get rid of this great discrepancy a thirteenth moon-month is intercalated. Thus the sequence $12+12+13$ is created and the well known ceremonial cycle of 37 is obtained. (Of course after so many cycles a $12+13+13$ cycle is intercalated since there are always extra days left over.) We had now found a definite record of a calendar that had once existed on the Coast of Peru, the only record of which we then knew! Later on we were to find other references to the 3-13 system in Peru and other parts of ancient Latin America.

But more was in store! When we analyzed the other 13 rows of rectangles, we discovered that basically each one had 28 rectangles, except that the top line had one extra and the bottom line two extra rectangles. After some calculations it became clear that this was another calendar but that it was a siderial-moon calendar i. e., one in which the number of days are counted between the appearance and reappearance of the moon in a given stellar constellation. The number of days is $27-1/3$. Since people in early stages of society did not use fractions they created moon-months of either 27 or 28 days. Calendars of both of these types have been found in India. The significance of our find was that it represented a 28-day month, and a 13-month year thus forming a 364-day year. The extra rectangle of the first row thus produces a 365-day average solar year and the extra two rectangles of the bottom give the 366 days of the leap year.

Not only were we thrilled having found a second different type of calendar on the Coast of Peru, but that both calendars were on the same textile and

presented in a way that seemed to indicate interrelationships between the two calendrical systems. Thus we are confronted with additional problems especially since each rectangle has within it one of five distinct designs. There are tentative indications that such a calendar might have existed among the very early Maya (Willson) and among some of the peoples conquered by the Aztecs (Kosok).

Results so far obtained tend to confirm another hypothesis that other textiles in the museums of New York, Philadelphia and Washington which Mr. De Clemente and I examined had calendrical-numerological information. Thus in some cases the number 37 is divided into a row of 18 and another row of 19 figures. It is not at all surprising that the ancient astronomer-priest should have had woven for themselves valuable textiles incorporating important secret and sacred knowledge of their profession. And it is not surprising that they were buried with these sacred keys to the heavens and the hereafter! Thompson (1950) found in several graves of Maya priests traces of ancient codices, indicating the existence of a similar burial custom among the Maya.

Finally, we must mention the extensive friezes on Huaca el Dragon, in the Moche Valley which Dr. Richard Schaedel laid bare. On close inspection the markings and designs of the friezes seem definitely to suggest a calendrical record of some sort. Dr. Schaedel also laid bare friezes in the Nepeña Valley which had calendrical-numerical drawings of the 3-13 system on them. In the Casma Valley it became clear to me that the three-walled Castillo, embracing two cylindrical towers (sun and moon), together with the nearby 13 stone steps was also part of the 3-13 calendrical system. One of the Nazca earth and stone drawings was that of a bird with eleven feathers, i.e. the eleven days left at the end of a year consisting of twelve moon-months. As we go over the material already collected we will increasingly see that the ancient Peruvians and especially the people of the Nazca area had developed a considerable amount of astronomical knowledge and had also developed a sufficient number of devices to record some of this knowledge. The problem for us today and in the future is not only to discover other recording devices then in use, but mainly to learn to read those already found.

But while we are doing the above we must not forget the social basis of those past achievements, namely, that the astronomical observations and calendrical constructions arose out of the practical needs of an evolving agricultural society. We must not forget that the specialists, the astronomer-priests used their secret knowledge to achieve a position of power over the rest of the people, thus establishing a kind of theocracy, a proto-class society which, in other places on the Coast of Peru eventually yielded leadership to a rising secular state.

In closing, we must indicate some other achievements of these astronomer-priests. As they attempted to correlate the accumulating mass of astronomical data — much of it of a numerical nature — they began to speculate about the numerical aspects of the motion of the heavenly bodies, hoping thereby to obtain an insight into some aspects of the unity of the celestial Cosmos. One method of speculation consisted of taking simple astronomical-calendrical numbers like 3, 7, 11, 13, etc., and giving them cosmic significance. Another method was to look for a least common multiple embracing, for instance, the number of days in a series of lunar months, lunar "years", solar years, Venus and other planetary years. Indeed, the ultimate goal was probably an all-embracing number for all the phenomena of the Universe! We know the Maya priesthood attempted this as did some of the priesthood in other parts of the world.

Such a numerology tended to become a study in itself, a study in which certain numbers lost their original astronomical-calendrical significance and appeared abstractly as "sacred" or "evil" numbers that explained and governed the Heavens and the Earth. Even today, in our modern industrial society, many people will balk at the "evil" number thirteen — without knowing why! The growth of an astronomical-calendrical-cosmological-numerical complex was characteristic of such peoples as the Egyptians, the Babylonians, the Indians, the Chinese, and the Maya, and apparently also the Peruvians. Moreover, many of the "sacred" and "evil" numbers were identical throughout the whole world. And no wonder! For they had grown out of man's observation of the same motion of the same heavenly bodies of the same Universe!

Bogen und Pfeil auf den Marquesas-Inseln

Von
Hans Plischke

Die Marquesas-Inseln im Südosten Polynesiens wurden im Jahre 1595 von Alvaro de Mendana de Castro auf dessen zweiter Südlandfahrt entdeckt, die aus dem peruanischen Hafen Payta westwärts in den Stillen Ozean unternommen wurde. Man berührte dabei die südlichen Inseln dieser Gruppe, die dann im Jahre 1774 James Cook auf seiner zweiten Weltumseglungsfahrt wiederaufsuchte. An der Fahrt des Mendana nahm als Kapitän und Erster Steuermann Pedro Fernandez teil, der aus Quiros stammte und daher in der entdeckungsgeschichtlichen Literatur kurz Quiros genannt wird.

Im Zusammenhang von Untersuchungen über die Verbreitung des Bogenschießens auf polynesischen Inseln und über den Zweck, dem das Benutzen von Bogen und Pfeil dort dient, hat man oft die Zustände auf den Marquesas herangezogen und dabei auch auf die ältesten Quellen aus den Tagen ihrer Entdeckung zurückgegriffen. Da mit der Deutung dieser Unterlagen mancherlei Irrtümer verknüpft und überdies nicht alle alten Berichte des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts herangezogen sind, müssen Vorkommen und Verwendung von Bogen und Pfeil auf den Marquesas einmal gründlich an Hand der alten Zeugnisse geprüft werden. Eine solche Untersuchung eröffnet außerdem Einblicke allgemeiner Art über Verbreitung und Benutzung des Bogens auf polynesischen Inseln¹⁾.

Da gerade Berichte über die Entdeckungstage dieser Inselgruppe aus dem Jahre 1595 zu der Annahme geführt haben, auf den Marquesas seien Bogen und Pfeil als Kriegswaffe bekannt gewesen, sei von diesen Quellen ausgegangen. Dabei ist es notwendig, zu betonen, daß die gern herangezogenen englischen Übersetzungen der spanischen Berichte, die über die zweite Expedition Mendanas vorliegen, mit größter Vorsicht auszuwerten sind. Sie stammen von Clements Markham (1830—1916), einem angesehenen englischen Geographen und Forschungsreisenden, und erschienen in den Veröffentlichungen der Hakluyt-Society, deren Präsident Clements Markham jahrelang gewesen ist. Die Ausgabe hielt sich an den Bericht des Kapitäns Pedro Fernandez aus Quiros und erschien unter dem Titel: „Voyages of Pedro Fernandez de Quiros 1595—1606“ (London 1904). Über diese Übertragung urteilt Robert von Ranke-Graves: „Sir Clements Markham, der große und nautische Kenntnisse besaß, aber so wenig Spanisch verstand, daß er die Bedeutung fast jedes zweiten Satzes zu erraten versuchte und sich meist irrte“²⁾. Dieses Urteil steht keineswegs allein³⁾. Gerade im Anschluß an die Berichte über die zwei Südlandfahrten des Mendana und die englischen Übersetzungen, die in den Bänden der Hakluyt-Society vorliegen, gibt Georg Friederici unter Aufzählung der von ihm als „mißglückt“ erkannten Bände eine kennzeichnende Übersicht. Als Probe dieser schlechten Übersetzungen führt Friederici aus Markhams Übertragung des Berichtes von Quiros die Tatsache an, daß „*algunos puercos*“ mit „*some figs*“ und „*muchos y buenos puercos*“ mit „*many good figs*“ übersetzt wird, so daß durch diese völlig falsche Übertragung die Vorstellung entsteht, die Spanier hätten Feigen anstatt Schweine festgestellt⁴⁾. Der zuverlässige Text liegt in dem Werke von

1) H. Plischke: Bogen und Pfeil auf den Tonga-Inseln und in Polynesien. In: Göttinger völkerkundliche Studien, Bd. II, S. 207—225, Düsseldorf 1957. Dort auch die Literatur über polynesischen Bogen und Pfeile.

2) Robert von Ranke-Graves: Die Inseln der Torheit. Köln o. J., S. 10.

3) Siehe auch den amerikanischen Geschichtsschreiber John Fiske: The discovery of America. Boston 1894, Ed. 2, S. 392.

4) Georg Friederici: Alvaro de Mendana. Die Entdeckung der Inseln der Salomonen. Stuttgart 1925, S. 15—18. — Georg Friederici: Bemerkungen über die Benutzung von Übersetzungen beim Studium der Völkerkunde. In: Ztschr. f. Ethn., Bd. 60, S. 124—146.

Justo Zaragoza, *Historia del descubrimiento de las regiones Australes* hecho por el General Pedro Fernandez de Quiros. 3 Bde. Madrid 1876—82. Darin ist in Bd. 1 S. 38 f., S. 44, S. 49, und in Bd. 2 S. 53 eindeutig zu erkennen, daß die Bewohner der berührten Inseln (La Magdalena-Fatuhiva; La Cristina-Tawata) Bogen und Pfeil als Wehr nicht besaßen. Die Waffen, die die Insulaner trugen, beschränkten sich auf Speere und Steinschleudern. Man kann sogar aus einem Satz in Bd. 1 auf S. 44 mit Sicherheit schließen, daß die Insulaner Pfeile nicht verwendet haben. Clements Markham übersetzt diese Stelle (Bd. 1, S. 23) falsch wenn in dem englischen Text zu lesen ist, die Insulaner von Cristina hätten Pfeile benutzt. Aus dem spanischen Text ist vielmehr folgender Sinn zu entnehmen: „Wenn diese Indios, stark und mutig wie sie sind, Pfeile gebraucht hätten“ ... Gerade aus solchem Hinweis wird ersichtlich, daß die Spanier auf der Insel Cristina Pfeile nicht beobachtet haben können. Wie aus dem übrigen Text an dieser Stelle hervorgeht, wurden die Fremdlinge mit Speeren und Steinen beworfen. Bernhard Struck kam — unabhängig von mir — brieflich, wofür ich ihm verbindlichst danke, zu der gleichen Übersetzung dieser Sätze. Eingeborene der Insel Cristina stellten, als sie an Bord eines der spanischen Schiffe einen Neger erblickten, fest, derartig dunkle Menschen wohnten weit südlich von ihnen und kämpften mit Pfeilen. Der Text nennt den Bogen jedoch nicht ausdrücklich. Bei dieser Mitteilung unterstreicht Quiros, daß man Sprachkundige nicht zur Verfügung gehabt habe. Man war auf die Zeichensprache angewiesen, also auf eine bestimmt nicht zuverlässige Verständigung. Aus der Stelle selbst geht abermals hervor, daß man auf der Insel Cristina Pfeile als Waffe nicht verwendet haben kann. Wiederholt wird in dem Bericht auf die Speere und geschleuderten Steine hingewiesen, die die Insulaner gut zu benutzen verstanden. Man bewarf die Fremdlinge mit Speeren und Schleudersteinen, deren einer einem spanischen Sergeanten die Vorderzähne einschlug. Nach Erzählungen einiger Teilnehmer an der zweiten Mendanafahrt stellte der Bischof Fr. Reginaldo de Lizarraga im Jahre 1605, etwa acht Jahre nach der Heimkehr dieser Expedition, in Jauja in Peru einen Bericht zusammen, aus dem ein kurzer, sehr kleiner Auszug erhalten ist. Er wurde im Jahre 1909 gedruckt und bisher wohl kaum beachtet. Seine Schwächen beruhen darin, daß er ausschließlich auf Mitteilungen beruht, die Beteiligte rein nach dem Gedächtnis gaben, und daß er erst Jahre nach dem Abschluß der Expedition abgefaßt wurde. Einer von Lizarragas Gewährsmännern muß ausgesagt haben, daß die Marquesaner Gebrauch von Bogen und Pfeil gemacht hätten; erwähnt werden aber auch Keulen und geschleuderte Steine⁵⁾. Es muß unstatthaft erscheinen, wenn man allein mit dieser keineswegs unmittelbaren Angabe Bogen und Pfeil als Waffe für die Marquesaner sichern will, für die obendrein die anderen über die Entdeckungstage vorliegenden Quellen ganz eindeutig das Gegenteil bezeugen. Auch nach sonstigen Schilderungen, die diesem Auszug zu entnehmen sind, darf man zweifeln, ob die Erzähler für die Einzelheiten zuverlässige Erinnerungen besaßen. Überdies ist es naheliegend, daß hier Erlebnisse sich niederschlugen oder zusammengezogen sind, die im Westen auf den Neuen Hebriden und Santa-Cruz-Inseln sich vollzogen, wo die Spanier häufig mit Pfeilen beschossen wurden. Man darf schließlich bei den Beobachtern jener Zeit kein zuverlässiges, auf Feinheiten beruhendes völkerkundliches Bewußtsein voraussetzen.

Aus den Entdeckungstagen der südlichen Marquesas läßt sich also mit Sicherheit erkennen, daß Bogen und Pfeil auf den Inseln als Waffe unbekannt waren. Da Mendana nach den von ihm auf der ersten Südlandfahrt 1567 entdeckten Inseln suchte, die von einer negerischen Bevölkerung bewohnt waren und die — wie Mendana wußte — sich mit Bogen und Pfeil gewehrt hatten,

⁵⁾ *Historiadores de Indias*. Herausgegeben von Serrano y Sanz, Madrid 1909, Bd. 2, S. 627—633.

ist es möglich, daß man in den Gebärden der Indios, die beim Anblick des Negers ausgelöst wurden, das hineinsah, was man zu erfahren wünschte, einen Hinweis auf die Inseln, die Mendana bereits 30 Jahre zuvor entdeckt hatte und denen spanische Seeleute — nicht Mendana, der Entdecker — wegen der Hoffnungen, die man auf das Südland setzte, den Namen „Inseln des Salomo“ gegeben hatte. Die Spanier wollten diese Inselgruppe auf der neuen Westfahrt wieder erreichen, und wunscherfüllt deuteten sie daher die Zeichensprache der Indios wohl im Sinne ihrer Erwartungen. Diese Auslegung ist um so mehr zu bewerten, wenn man aus dem Gesamtbericht über die Entdeckung der Marquesas herauslesen muß, daß die Spanier mit einer gewissen, unverkennbaren Enttäuschung aus der Hellhäutigkeit der Bewohner und aus kulturellen Merkmalen feststellen mußten, man habe noch nicht ihr eigentliches Ziel, die Inseln des Salomo, erreicht.

Der zweite Besuch, den Europäer den Marquesas abstatteten, erfolgte unter James Cook im Jahre 1774. Aus allen Berichten, die über die zweite Weltumseglungsfahrt dieses großen englischen Südsee-Entdeckers vorliegen, ergibt sich, daß Bogen und Pfeil als Waffen dort nicht bemerkt werden konnten. Dies beweist eine Durchsicht der Aufzeichnungen, die James Cook selbst gemacht hat, des Reiseberichtes von Georg Forster, aber auch der Beobachtungen von Joh. Reinhold Forster, ferner der des schwedischen Naturforschers Anders Sparrman. Immer wieder werden Schleudern, Schleudersteine, lange Speere und Keulen als Waffen erwähnt, nicht jedoch Pfeile und Bogen. In längeren Betrachtungen, die unter der Überschrift „Vergleichung der Sitten“ angestellt werden, hebt Joh. Reinhold Forster als ein Merkmal der ihm bekanntgewordenen Inselwelt Polynesiens „Lanzen und Wurfspieße“ heraus, ohne des Bogens und der Pfeile Erwähnung zu tun⁶⁾. Aus dem Logbuch des amerikanischen Trader-Kapitäns Ingraham, der auf der Fahrt nach Ostasien um das Kap Hoorn 1791 nördliche Inseln der Marquesas entdeckte, ist über die Bewaffnung der Insulaner nichts zu entnehmen; er beschränkt sich auf seemännische Angaben. Kurz nach diesem Besuch stieß der Franzose Etienne Marchand auf die Marquesas. Er befand sich auf einer Handelsfahrt, die von der nordwestamerikanischen Küste wertvolle Pelze auf den Weltmarkt bringen sollte. Im Juni 1791 fuhr er durch die Inselgruppe, über die er eingehendere Beobachtungen, auch über das Leben der Eingeborenen, zusammentrug. In seiner Schilderung greift er auf die Erlebnisse der Expedition Mendanas und auf den Bericht zurück, den Quiros über die Entdeckung gegeben hatte, ferner auf den Besuch von James Cook und die Berichte, die darüber vorliegen. Er schildert, wie die Insulaner im Jahre 1595 ihre Lanzen auf die Spanier warfen und wie sie die Schleuder geschickt zu führen verstanden hätten. In seiner ethnographischen Monographie faßt Marchand seine Feststellungen zusammen: Die Waffen „bestehen in Lanzen von 9 bis 11 Fuß Länge — in einer Art von Säbel, dessen Gestalt sich der Gestalt einer Ruderschaukel nähert —, in Piken oder Wurfspießen und in Keulen, welche an dem einen Ende gewöhnlich einen großen Knoten haben; und die meisten dieser Waffen, zu welchem das Holz des Casuarina den Stoff liefert, sind mit allerlei Schnitzwerk verziert. Die Mendozaaner bedienen sich auch der Schleuder; sie zeigen sich nicht sehr geschickt, nach einem Ziel zu werfen; aber die Steine werfen sie bis auf eine sehr große Entfernung; dieses Gewehr würde sehr gefährlich in ihren Händen seyn, wenn die Kraft die Geschicklichkeit ersetzte. Man sah bei ihnen weder Bogen noch Pfeile; es scheint nicht, als ob sie deren Gebrauch kennen“⁷⁾.

Als eine der ersten umfassenderen Quellen über die Marquesas ist noch der Reisebericht auszuwerten, den A. J. von Krusenstern über seinen Aufenthalt

⁶⁾ Joh. R. Forster: Bemerkungen über Gegenstände der physischen Erdbeschreibung, Naturgeschichte und sittlichen Philosophie, auf seiner Reise um die Welt gesammelt, Berlin 1783, S. 524.

⁷⁾ Etienne Marchand: Die neueste Reise um die Welt in den Jahren 1790, 1791 und 1792, Bd. I, Leipzig, S. 137—138.

auf Nukuhiva, der Hauptinsel der Marquesas, aus dem Jahre 1804 gegeben hat. Er bringt umfangreiche Mitteilungen über die Bewohner, wobei ihm die Beobachtungen zweier Strandläufer, eines Engländers namens Roberts, eines Franzosen namens Cabri, wertvolle Grundlagen boten. Sein Bericht wird ergänzt durch die wissenschaftlichen Wahrnehmungen, die G. H. von Langsdorff über diesen Aufenthalt auf Nukuhiva zusammengefaßt hat. Er nahm als Naturwissenschaftler an der russischen Weltumseglungsfahrt teil, deren Ziel war, die seit 1780 an den Küsten Alaskas aufgebauten Handelsniederlassungen der Russen zu stärken und den Handel mit den Erzeugnissen dieses pelz- und fischreichen Raumes in russische Hand zu bringen. Krusenstern gibt Aufschluß über die Waffen der „Nukahiver“, schildert die „Streitkolben, Spießen und Schleudern“ genau, erwähnt jedoch Bogen und Pfeil nicht⁸⁾. Die Angaben, die Langsdorff darüber gibt, stimmen damit einschränkungslos überein. In einem längeren Verzeichnis über den Wortschatz der Bewohner von Nukuhiva sind die Bezeichnungen für die Waffen aufgenommen; es fehlen jedoch die Worte für Bogen und Pfeil⁹⁾. Auch bei diesem Aufenthalt, dem breite Erhebungen über die Insel Nukuhiva und deren Bewohner zu verdanken sind, ist die Verwendung des Bogens und der Pfeile weder als Waffe, noch als Gerät für die Jagd, noch als Spielzeug aufgefallen.

In den darauf folgenden Jahrzehnten, in denen die Marquesas oft angefahren wurden, voran von Walfängern, die im Hafen Taiohae auf Nukuhiva Frischwasser, Fleisch und pflanzliche Nahrung aufnahmen und sich durch Besuche an Land erholten, bleibt die Verwendung von Bogen und Pfeil auf den Marquesas unbelegt. Keiner der Berichte aus dem 19. Jahrhundert vermag dieses Bild zu ändern. Von besonderer Beweiskraft sind die Angaben des amerikanischen Walfangmatrosen Herman Melville, der gemeinsam mit einem Gefährten 1842 von einem Walfänger auf Nukuhiva desertierte und vier Monate unter den Taipi, einem damals sehr gefürchteten Stamm, verbringen mußte. Er schilderte dann nach seiner Heimkehr all das, was er unter den Bewohnern des Tales von Taipi erlebt und beobachtet hatte, sehr zuverlässig und in dem, was er gesehen hatte, treu und erschöpfend in seinem berühmten Buch „Typee“, das 1846 erschien. Auch er gedenkt des Bogens und der Pfeile nicht.

In den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts gab eine zusammenfassende Darstellung über die Inselluren, die sich aus dem Malaiischen Archipel ostwärts bis zur Osterinsel erstrecken, unter dem Titel „Ozeanien“ der Franzose Domeny de Rienzi, der im zweiten Band ein Bild vom Leben der Marquesaner entwirft. In seiner Darstellung zeigt sich auch die Bewaffnung, die sich aus den alten Quellen erschließen läßt. Es erscheinen nur Keulen, Lanzen und Schleudersteine¹⁰⁾. Fr. Christmann und Richard Oberländer betonen in ihrem Werke geradezu: „Sie bedienen sich im Kampfe nicht der Pfeile und Bogen, sondern der Speere, der Schleudern und Keulen“¹¹⁾.

Erst im 20. Jahrhundert sind Bogen und Pfeil für die Marquesaner belegt. C. Handy trug für seine ethnographische Monographie auf den Marquesas zahlreiche Unterlagen an Ort und Stelle zusammen, auch durch Befragen älterer Eingeborener, in deren Erinnerungen noch die Zeit von einst lebendig war. Als Bezeichnung für den Bogen erwies sich das Wort „pana“. Knaben schossen, nach dem, was Handy erfuhr, mit kleinen Bogen Garnelen und kleine Fische an der Küste und in Teichen. Nach der Aussage eines Häuptlings habe man früher den Bogen auch als Waffe benutzt, dann aber davon Abstand genommen. In „historic-times“ sei der Bogen nur zum Schießen von Fischen durch Knaben benutzt worden, und zwar nach Auskunft vieler schon seit längerer Zeit. Handy

⁸⁾ A. J. von Krusenstern: Reise um die Welt, Bd. I, Berlin 1811, S. 232—233.

⁹⁾ G. H. von Langsdorff. Bemerkungen auf einer Reise um die Welt, Bd. II, Frankfurt a. M., S. 203, 233—234, 240 ff.

¹⁰⁾ Domeny de Rienzi: Ozeanien. Deutsch von Mebold. Stuttgart 1837, Bd. 2, S. 352.

¹¹⁾ Fr. Christmann und Richard Oberländer: Ozeanien, die Inseln der Südsee, Leipzig 1873, Bd. 2, S. 294.

versichert, es sei zweifelhaft, ob der Bogen auf den Marquesas je als Kriegswaffe Verwendung gefunden habe¹²⁾.

Diese Unterlagen werden ergänzt unter Berufung auf die von Handy erzielten Erhebungen durch Rinton. Betont wird folgende museal nicht unwichtige Tatsache: „No marquesan bows seem to have survived.“ Diese Feststellung kann sich nur auf alte Zeiten beziehen. Für die neuere Zeit steht dem entgegen, daß Karl von den Steinen in seinem großen Werk über die Marquesaner in der Tat einen Bogen mit Pfeilen abbildet. Das Stück trägt jedoch nicht den Charakter des Alt-Bodenständigen, vielmehr den eines neuzeitlichen Erzeugnisses, das zweifellos dazu dient, als Kinderspielzeug, als „Flitzbogen“ benutzt zu werden. Die Pfeile sind 78 cm lang und bestehen aus Stücken von Blattrippe. Der aus einem „Goayave“-Zweig hergestellte Bogenstab wird durch eine „gedrehte Hibiskussehne“ von 34,5 cm Länge gespannt¹³⁾. Ferner ist bei Linton über Handys Mitteilungen hinaus angegeben, die Bogenstäbe hätten aus guava- oder toa-Holz, die Pfeile aus Bambus, „pointed on the end“, bestanden. Die Pfeile habe man — ebenso wie den Bambus — kohe genannt, die Sehne aho. Bestätigt wird, daß der Bogen nie Kriegswaffe, sondern nur Knabenspielzeug gewesen ist¹⁴⁾.

Den Spielzeugcharakter des Bogens bestätigt für die Marquesas schließlich Louis Rollin; ihm unterläuft aber ein Irrtum oder Druckfehler, wenn er für den Bogen die Bezeichnung *pana* angibt¹⁵⁾.

Nach all diesen Materialien gibt es keinen sicheren Hinweis darauf, daß seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts der Bogen auf den Marquesas als Kriegsgewehr benutzt worden sei. Eine solche Verwendung wird sogar durch die Angaben ausgeschlossen, die aus den Tagen der Entdeckung über diese Inselgruppe vorliegen. Möglicherweise lebte er als ein gesunkenes Kulturgut, als ein „survival“ in Gestalt eines Spielzeuges weiter, mit dem die Knaben schossen. Festlegen läßt sich jedoch nach den Quellen nicht, seit wann dies von der männlichen Jugend geschah.

Interessant ist die marquesanische Bezeichnung *pana* für den Bogen, die in eine aus dem Malaiischen Archipel bis zur Osterinsel reichende, malaio-polynesisische Reihe der Bogenbezeichnung sich eingliedert. Sie ist auch auf solchen Inseln Polynesiens bezeugt, wo man den Bogen nicht kannte, so auf der Osterinsel. Ein Hinweis auf die südlich der Marquesas gelegenen Tuamotu-Inseln ist aufschlußreich. Dort lassen sich überlieferungsbedingt die Bezeichnungen *fana* für Bogen, *tea* für Pfeil belegen; jedoch war dort — wenigstens im Juni Juli 1909 — bei den Eingeborenen keine rechte Klarheit mehr darüber, ob *fana* der Pfeil, *tea* der Bogen oder umgekehrt bedeutete. Bei solchen Verwechselungen drängt sich der Gedanke auf, daß die Worte für Bogen und Pfeil als Zeugen einstigen Besitzes zwar noch nicht vergessen waren, daß aber der Gebrauch als Waffe oder Jagd- und Spielgerät aufgegeben war. Man besaß, weil man das Gerät nicht mehr benutzte, keine sichere Erinnerung mehr über die Bedeutung der Worte für ein einst benutztes Instrument¹⁶⁾. Dies ist andererseits ein Beweis für das junge Alter des Schwundes. In der alten Sammlung Godeffroy, die in das Leipziger Museum für Völkerkunde überging, befindet sich ein Bogen, der von den Tuamotu, von der Insel Takapoto, stammen soll, übrigens der einzige Beleg, den es für diese Inselgruppe, überhaupt für den südöstlichen Teil Polynesiens (mit Ausnahme von Tahiti) gibt. Irgendeine Unterlage für dieses Stück läßt sich aus der Literatur für die Tuamotu nicht erbringen. Nach einem der ältesten Erlebnisse — bei der Berührung durch den

12) C. Handy: The native culture in the Marquesas, Honolulu 1923, S. 129, S. 300.

13) K. v. d. Steinen: Die Marquesaner und ihre Kunst, Berlin 1925—28, Bd. 3, Atlas, Tafel a P, Fig. 11.

14) R. Linton: The material culture of the Marquesas Islands, Honolulu 1923, S. 128—29.

15) L. Rollin: Les Isles Marquises, Paris 1929, S. 138.

16) G. Friederici: Ein Beitrag zur Kenntnis der Trutzwaffen der Indonesier, Südseevölker und Indianer, Leipzig 1915, S. 53.

Holländer Roggeveen aus dem Jahre 1722 — mußten die Fremdlinge mit den langen Lanzen und den Steinschleudern der Eingeborenen von Makatea sehr unangenehme Erfahrungen machen. Der Bogen jedoch wird nicht genannt.

Für die Marquesas ergibt sich daher, daß dort der wohl den polynesischen Hochseefahrern bekannte Bogen als Kriegs- oder Jagdwaffe zur Zeit der Entdeckung durch die Europäer, also am Ende des 16. Jahrhunderts, nicht bekannt gewesen, daß jedoch dieses Gerät als Kinderspielzeug wenigstens in der jüngsten Vergangenheit verwendet ist. Möglicherweise lebte es schon durch Jahrhunderte vordem in dieser Form weiter. Ein Beleg läßt sich jedoch nicht erbringen, ebensowenig eine Sicherheit für das Alter des Wortes *pana* = Bogen, das zwar malaio-polynesischer Herkunft, das aber für die Marquesas durch Unterlagen erst für die jüngste Zeit faßbar ist.

Ein Frühlingsfest der Atacameños

Von

Thomas S. Barthel

In sehr entlegenen Teilen des Inneren der Provinz Antofagasta haben sich bis in die jüngste Zeit alte Bräuche und Sitten der Atacameños gehalten, deren Fortbestehen erst 1949 durch den Besuch von Dr. Greta Mostny in der Wüsten-oase Peine bekannt wurde. Im Mai 1957 bot sich mir als Gastforscher an der Universidad de Chile Gelegenheit, begleitet von den Assistenten des „Centro de Estudios Antropológicos“ A. Medina und C. Munizaga, zwei Wochen in dem Dorf Socaire weitere Erkundungen zu unternehmen. (1)

Der Ort liegt östlich des Salar de Atacama in einer Höhe von 3500 m und ist die letzte Siedlung in der Puna de Atacama vor Erreichen der argentinischen Grenze (Luftlinie 70 km). Seine über 300 Einwohner bilden eine Pflanze-Hirten-Gemeinde, sind stark mestizisiert und sprechen nur noch Spanisch. Der Anbau von Kartoffeln, Mais, Getreide und Quinoa auf bewässerten Terrassen wird ergänzt durch eine Art extensiver Almwirtschaft mit Schafherden, welche die Llamas weitgehend verdrängt haben. Die Handelsverflechtungen beschränken sich auf den Schmuggel mit Argentinien, einen Austausch gegen pflanzliche Produkte der tiefer gelegenen Wüstenoasen sowie den Bezug von Gerät und einigen Nahrungsmitteln aus den akkulturierten Ortschaften im Norden des Salzsees. Bis vor wenigen Jahren führte noch keine Straße in das Bergdorf.

Socaire (2) erhält das Wasser für seine Felder durch eine künstliche, mit Steinen eingerahmte Rinne, die an der sogenannten „toma“ 2000—2500 m süd-östlich vom Ort beginnt. In etwa 4000 m Höhe verengt sich eine bedeutende Schlucht, die am Fuße des Cerro Chiliques beginnt und bei Algarrobillas die Ebene östlich des Salar de Atacama erreicht, zu einem Engpaß, an dem das Bergwasser in einer Leitung von rund 60 cm Breite aufgefangen wird. Der kleine Kanal folgt zunächst talwärts dem Nordhang jener Schlucht, passiert einen später zu besprechenden Kultplatz und wendet sich dann unter leichtem Gefälle quer zu seiner ursprünglichen Quebrada nach Nordwesten, bis er die Schlucht trifft, in der sich der alte Siedlungskern und die Kirche von Socaire befinden. Auf der Nordseite der Dorf-Quebrada beginnt dann ein verzweigtes Bewässerungsnetz für die Terrassen und Alfalfa-Weiden der einzelnen Familien. Das Kanalsystem im Ort wird durch eine Reihe von einfachen hölzernen Sperrschleusen reguliert, die mit besonderen Schlössern abgesperrt werden können. Das Bewässerungsnetz von Socaire besitzt drei Hauptabschnitte, die sich dann weiter unterteilen. Insgesamt verfügt das Dorf heute über mindestens 360 ha bewässerten Landes. Die Leistungsfähigkeit der Wasserleitung geht daraus hervor, daß in 24 Stunden eine Fläche von rund 15 ha bewässert werden kann. Die Terrassen („melgas“), auf denen Mais, Kartoffeln und Weizen angebaut werden, benötigen alle 14 Tage Wasser; die Alfalfa-Weiden kommen mit einer Bewässerung im Monat aus. Das Zeichen für das Öffnen der Nebenkä-näle wird vom Feld aus gegeben und richtet sich nach der Entfernung von der Leitungsabzweigung. Liegt die Terrasse in der Nähe, so genügt ein einfacher Zuruf. Bei größeren Abständen wird Erde in die Luft geschleudert oder ein Rauchzeichen entzündet, mit dem man die Öffnung der Zuleitung anfordert. Meistens genügt für die Feldstücke eine Bewässerung von einer oder zwei Stunden.

Da der gesamte Anbau auf dem reibungslosen Funktionieren der Bewässerung beruht, regelt ein Wasser-Recht alle Fragen der Verteilung. Am 1. Oktober werden alljährlich auf der Gemeindeversammlung („junta de vecinos“) in

geheimer und schriftlicher Wahl zwei Wasser-Richter („jueces de agua“) aus den Reihen der Männer gewählt. An dieser Wahl nehmen neben sämtlichen Männern solche Frauen teil, die — wie z. B. Witwen — selbst Land besitzen. Die Auszählung der Stimmen übernimmt der Vorsitzende der Gemeindeversammlung. Die beiden neuen Wasser-Richter treten ihr Amt am 1. Oktober an und üben es bis zum 31. März des nächsten Jahres aus. Unter ihre Verantwortung fällt also die entscheidende Wachstumsperiode zwischen Frühjahr und Herbst der Südhalbkugel. Während dieser sechs Monate darf auf keinen Fall das Gleichgewicht zwischen dem verfügbaren Wasser und dem zu bewässernden Land verletzt werden, und nur in dieser Zeitspanne ist das eigentliche Wasser-Recht voll wirksam. Technisch gesehen, umfaßt das „Bewässerungsjahr“ allerdings neun Monate, vom 1. August bis zum 1. Mai, während in den drei Wintermonaten jede Tätigkeit auf den Terrassen ruht. Am 1. April werden die Wasser-Richter von einem sogenannten „Verteiler“ („repartidor“) abgelöst, der bis zum 30. September tätig ist und die Schlässe für die verschiedenen Sperrschleusen des Kanalsystems verwahrt. Während der Amtszeit des Verteilers wird Wasser nur in den Monaten April, August und September entnommen, wenn sowieso kein großer Bedarf für die Terrassen besteht. Der „repartidor“ ist ehrenamtlich tätig; die beiden „jueces de agua“ erhalten eine kleine Aufwandsentschädigung. Diese betrug im Jahre 1956 ungefähr 16 500 Pesos (Kaufkraft damals rund 150 Mark) und wurde durch Beiträge entsprechend der jeweiligen Besitzgröße aufgebracht. Weigerte sich ein Dorfbewohner, seinen Anteil zu zahlen, so erhielt er eine besondere Geldstrafe. Die beiden Wasser-Richter sind niemals gleichzeitig tätig, sondern wechseln jeden Monat miteinander ab, um eine geordnete Bewässerung zu überwachen. Bei Verstößen gegen das Wasser-Recht können sie Strafen verhängen. Im Jahre 1957 begannen die Bußen für kleine Vergehen bei 100 Pesos. Die einkommenden Beträge werden der Gemeindekasse zugeführt. Die wirkliche Macht der Wasser-Richter beruht aber darauf, daß sie unter Umständen die Zuleitung von Wasser zu bestimmten Terrassen ganz sperren können. Eine Wasser-Sperre tritt ein

- a) wenn Wasser gestohlen wird,
- b) wenn Wasser nicht zur festgesetzten Zeit aus dem Hauptkanal entnommen wird,
- c) wenn dem Wasser-Richter kein Respekt erwiesen und seine Anordnung nicht befolgt wird und
- d) wenn Land bewässert wird, das bisher kein Wasser erhielt.

Gerade der letzte Fall ist besonders interessant, weil hier ein Rechtsmechanismus deutlich wird, durch den jederzeit eine individuelle Ausdehnung der Dorf-Anbaufläche verhindert werden kann. Ein Wasser-Richter, der die Zufuhr sperren darf, hat also gewissermaßen einen gemeindepolitischen Schalthebel in der Hand. Das Wasser-Recht von Socaire scheint befriedigend zu funktionieren, da alle Streitigkeiten durch die örtlichen Wasser-Richter beigelegt werden, und bisher in keinem Falle der Bezirksrichter („juez de distrito“) in Calama einzugreifen brauchte. Die Reichtumsverteilung in der Dorfgemeinschaft entspricht ungefähr dem Landanteil der einzelnen Familien. In Socaire gehören dem reichsten Manne 37 ha bewässerten Landes, noch dazu in günstiger Lage. Zwei Familien besitzen mehr als 20 ha, zehn Familien zwischen 10 und 20 ha, fünfzehn zwischen 5 und 10 ha, sechzehn zwischen 2 und 5 ha, während zwanzig Familien mit weniger als zwei Hektar auskommen müssen. Verglichen mit den Parzellen in den kleinen Bewässerungsoasen am Ostufer des Salzsees ist der Umfang der Felder nicht ungünstig. (3) Auf der anderen Seite hat man aber die Höhenlage von Socaire zu berücksichtigen, die einen Anbau intensiver Obst- und Weinkulturen ausschließt.

Socaires Lebensader ist seine Wasserleitung. Deren zentrale und unentbehrliche Rolle wird alljährlich hervorgehoben und bekräftigt in den Arbeiten und Zeremonien, die mit der Instandhaltung des Hauptkanals verbunden sind. Für diese Aufgabe hat sich das alte System der Gemeinschaftsarbeit („minga“) fast vollständig erhalten, während es sonst weitgehend in Auflösung begriffen ist. Noch die vorige Generation von Socaire führte Saat und Ernte gemeinschaftlich durch. Die Aussaat war mit einem besonderen Fest verbunden, für das man reichlich Speisen und Algarrobo-Chicha („aloja“) zubereitete. Gegenseitige Hilfe kann heute nur noch bei benachbarten oder miteinander verwandten Familien beobachtet werden. Eine Variante der Gemeinschaftsarbeit besteht auch für kleinere Vereinigungen. So gehörte früher die Mühle einer Genossenschaft von zwölf Mitgliedern, unter denen alljährlich die Führung wechselte. Die zwölf Männer, die heute einen „club deportivo cordillera“ bilden, säen und ernten gemeinsam, mit Hilfe ihrer Frauen und Söhne, auf dem halben Hektar bewässerten Klublandes. Zur „minga“ kommt es — abgesehen von der Instandhaltung des Bewässerungskanals — sonst nur noch beim Wegebau: In Gemeinschaftsarbeit wurde ein Weg parallel zur Wasserleitung erstellt, und in Gemeinschaftsarbeit gelang Socaire Anschluß zur Straße zwischen Peine und Toconao, so daß seit kurzem das Dorf auch von Fahrzeugen erreicht werden kann. Vorher mußte man auf Maultieren 12 bis 14 Stunden reiten, um in Toconao den Kontakt mit der Zivilisation zu gewinnen.

Die Wasserleitung wird durch zwei Vorgänge bedroht. Auf dem größten Teil der Strecke liegt die Gefahr in den Pflanzen und Gräsern, die sich im Laufe des Jahres an den Kanalrändern ausbreiten und ihn zuzuwachsen drohen. Wenige hundert Meter im obersten Abschnitt werden von der Schneeschmelze betroffen, die das Kanalbett mit Sand und feinem Kies vollschwemmt. Zwischen dem Beginn der Wasserleitung und dem bereits erwähnten Kultplatz füllt der Aushub den ganzen Hang zwischen der in Steine gefaßten Rinne und der Sohle der Schlucht, die rund 10 m tiefer liegt. Es erscheint jedoch kaum möglich, aus der Sandmenge die Zeit abzuschätzen, während der dieser Kanalabschnitt Jahr für Jahr gesäubert werden mußte.

Die letzte Reinigung des Hauptkanals vor meinem Besuch in Socaire hatte nach dem Zusammentritt der Gemeindeversammlung (am 23. Oktober 1956) mit dem Morgen des 24. Oktobers begonnen und war am dritten Tage zum Abschluß gekommen. Als erster muß der „tareador“ vor dem Beginn der Arbeit mit einem Meßstab von 1 m Länge die Abschnitte der Wasserleitung vermessen, die den einzelnen Familien zur Säuberung zugeteilt werden. Der Arbeitsanteil hängt ab von dem jeweiligen Besitz an bewässerten Terrassen: Je nach ihrer Hektarzahl ist eine Familie für eine bestimmte Meterleistung voll verantwortlich. Besitzgröße und anteilige Leistungen bei der Kanalreinigung sind in einer genauen Liste enthalten, die der „capitán“ in Händen hat. Dieser kann als der eigentliche Anführer bei der Arbeit gelten und gibt die Anordnungen für den technischen Ablauf des gemeinsamen Unternehmens.

Eine Säuberung und Ausbesserung der Wasserleitung setzt voraus, daß die mit Steinen eingefasste Rinne trockengelegt wird. Zwei Männer begeben sich zum Ausgangspunkt des Kanals und setzen eine Sperrtür um. Damit kann das Bergwasser wieder frei in jene große Schlucht fließen, in der es von Natur aus einst sein Bett gefunden hat. Sobald die ganze Strecke trockenliegt, beginnt die Arbeit in Socaire. Man fängt dort an, wo am Nordrand der Dorfschlucht die Wasserleitung sich zum ersten Male gabelt, und arbeitet dann bergauf. Obgleich die Säuberung in erster Linie Männerarbeit ist, nehmen auch Frauen daran teil, wenn es die Verhältnisse innerhalb der Familie erfordern. Selbst Kinder können sich eifrig beim Ausreißen der Gräser beteiligen. Jede Familie ist für den ihr zugemessenen Abschnitt voll verantwortlich, doch bestehen für den einzelnen zwei Möglichkeiten, um nicht selbst an der Arbeit teilnehmen

zu müssen. Entweder treten erwachsene Söhne für ihren Vater ein, oder man beauftragt einen der Dorfarmen als Lohnarbeiter („peón“), der ein Tagegeld von 400 Pesos erhält (nach der damaligen Kaufkraft knapp 3 Mark).

Auf der vorangehenden Gemeindeversammlung werden durch Befragen zwei tüchtige und angesehene Männer ausgewählt, die bei der Kanalreinigung als „capitán“ und „capitana“ bestimmte Aufgaben und Vollmachten haben. Sie tragen als Zeichen ihrer Würde unverzierte Holzstäbe, mit denen sie leichte Schläge austeilen dürfen. Außerdem besitzt jeder der beiden Anführer sein spezifisches Musikinstrument, auf dem während der Arbeit gespielt wird. Der „capitán“, der das männliche Prinzip verkörpert, spielt auf dem „clarín“, das einen hohen Ton ergibt. Dabei handelt es sich um ein hölzernes Rohr von 128 cm Länge mit einem 20 cm langen Mundstück, das quer geblasen wird. Der Durchmesser des Rohres verringert sich vom Mundstück bis zu seinem Ende von 20 mm auf 14 mm. Das Instrument ist abschnittsweise mit bunten Wollfäden umwunden, und an seinem oberen Ende befindet sich eine farbige Wollquaste. Das „clarín“ wird im Klubhaus des Dorfes aufbewahrt. Der „capitán“ muß stets dem zweiten Mann vorangehen, der als „capitana“ das weibliche Geschlecht vertritt und dumpf auf einem Rinderhorn „puto“ bläst. Dieses Horn wird gegenwärtig von dem Vorsitzenden der Gemeindeversammlung in seinem Wohnhause aufbewahrt. Beide Musikinstrumente werden mit dem Geräusch des strömenden Wassers in Verbindung gebracht. Der Laut von „clarín“ und „puto“ sei gewissermaßen in dem fließenden Bergwasser enthalten, erklärte man.

Schon am Abend des zweiten Arbeitstages beginnt ein festliches Treiben in Socaire. Jeweils auf Einladung einer Familie finden in verschiedenen Häusern fröhliche Tänze statt, mit denen heute keine besonderen Bräuche verbunden sind. Am dritten Tage dann, wenn die ganze Wasserleitung gesäubert und ausgebessert worden ist, folgen die eigentlich zeremoniellen Handlungen. Dabei treten an der Kultstätte unweit der „toma“ zum ersten Male die beiden „cantaletos“ in Funktion.

Der Name „cantal“ dürfte mit dem Kunza-Verbum „ckantur“ zusammenhängen. (4) Die Bezeichnung „Der etwas darbringt“ drückt tatsächlich die Aufgabe des Namensträgers als einer Art Opferpriester aus. Die „cantaletos“ treten immer als Paar auf: ein Mann ist der Meister, der andere sein Schüler oder Gehilfe. Im Oktober 1956 war Celedonio Varas Meister und Laureano Tejerina Schüler; im Jahre 1957 sollte mein Hauptinformant Laureano nach dreijähriger Lehrzeit zum ersten Male selbst die Rolle des Meisters übernehmen. Laureano ist eine sehr zurückhaltende Persönlichkeit von stark indianischem Äußeren. Der Einunddreißigjährige lebt mit seiner Frau, fünf Kindern und vier weiteren Haushaltsangehörigen mitten im Ort. Mit einem Besitz von 4,5 ha bewässerten Landes und weit über 50 Schafen gehört er wirtschaftlich zur unteren Mittelklasse von Socaire. Nach Laureano gingen ihm in Socaire (5) folgende Dorfbewohner als „Meister-Cantaletos“ voran:

Celedonio Varas	1954—1956 = 3 Jahre
Joaquín Plaza	1950—1953 = 4 Jahre
Quirino Cruz	1947—1949 = 3 Jahre
Niebes Cruz	1943—1946 = 4 Jahre
Nemesio Varas	—1942

Die Liste zeigt, daß jeweils zwei aufeinander folgende „cantaletos“, mit anderen Worten: der Meister und sein ihn ablösender Schüler, eine Periode von sieben Jahren ausfüllen. Die Cantales erhalten kein Entgelt, sondern üben ihre Funktion ehrenamtlich aus. Sie können auch nicht, wie Capitán und Capitana, von der Dorfgemeinschaft gewählt werden. Vielmehr sucht sich jeder Meister seinen Schüler sorgfältig selbst aus. Um Cantal sein zu dürfen, muß

ein Mann verheiratet sein und mehr als 20 Jahre zählen. Junggesellen sind ebenso wie Frauen von dieser Rolle ausgeschlossen. Vom Schüler werden bestimmte Charaktereigenschaften erwartet: Ernsthaftigkeit, Verschwiegenheit, ein gewisses Einzelgängertum sowie ein gutes Gedächtnis sind unerläßliche Voraussetzungen. Laureano war sich noch nicht im klaren, wer im folgenden Oktober nun sein Schüler werden würde, und klagte, daß unter der jüngeren Generation nur noch ausnahmsweise ein Interesse an dieser Aufgabe bestünde.

Der Unterricht beginnt am Tage der Zeremonie selbst an der Kultstätte. Dabei muß der Schüler wiederholen, was ihm der Meister vorspricht. Irrt sich der Novize, so gibt der Meister ein Zeichen mit der Hand, und die Unterweisung beginnt von neuem. Das Verhältnis zwischen den beiden Cantales ist durch eine strenge Förmlichkeit bestimmt. In ausgesucht höflichen Wendungen bittet man einander um die geringfügigsten Dinge und Handreichungen. Das in Socaire übliche Unterrichtsverfahren stellt nicht nur eine gute Gedächtnisprobe dar, sondern zugleich einen Test für die Verschwiegenheit des Schülers bis zur Wiederholung des Festes im nächsten Jahr. Namen und Reihenfolge der vom Cantal zu nennenden Berge müssen sorgfältig memoriert werden. Bereits in den letzten Wochen vor dem Fest beginnt der Cantal sein Gedächtnis zu prüfen und sich auf den fehlerfreien Ablauf der Zeremonie zu konzentrieren.

Schauplatz der Handlung ist eine besondere Kultstätte am Oberteil des Hauptkanals. Saturno Tejerina, der in jüngeren Jahren selbst einmal Cantal gewesen war, führte uns zu einem Ort, der etwa 200 m talwärts von der „toma“ entfernt liegt. Dort gewinnt der am Nordhang der Schlucht verlaufende Kanal zum ersten Male auf seiner Strecke etwas freien Raum, der von einer gut erhaltenen und alljährlich benutzten Anlage eingenommen wird. Die Steinsetzung baut sich aus folgenden Bestandteilen auf:

1. Eine planierte Fläche wird von einem Kranz flacher Steine eingefast. Das große Steinoval ist 5,50 m lang und 4,30 m breit. Es führt den Namen „merendadero“ (richtiger wohl „merendero“ = Vesperplatz) oder „descanso último“ (letzter Rastplatz), so benannt, weil an dieser Stelle nach der Zeremonie der Cantales ein gemeinsames Essen der Männer stattfindet. Auf der Steineinfassung haben höchstens vierzig Personen Platz, wenn man sich sehr dicht zusammendrängt. Ein Sitz im „merendadero“ ist den angesehenen Leuten vorbehalten; die übrigen Männer des Dorfes müssen sich weiter außerhalb niederlassen. Zu diesem Zweck hat man vor einigen Jahren eine niedrige Längsmauer am Berghang neben dem Steinoval errichtet. Frauen und Kinder sind von der Teilnahme am Festmahl ausgeschlossen.

2. Am Nordrand des „merendadero“ befindet sich eine größere, senkrechte Steinplatte. Saturno meinte, dieser Stein habe keine besondere Bedeutung und diene nur als Schattenspender. Seine Erklärung befriedigt aber keineswegs. Laureano bezeichnete den auffallenden Stein als den „cerro grande“, ohne ihn aber mit irgendeinem benachbarten Berggipfel in Zusammenhang zu bringen.

3. Am Südrand des „merendadero“ schließt sich ein massiger Block von 1 m Länge und 1,50 m Breite an. Dieser graue Stein gilt als der Stellvertreter des Berges „Chiliks“ oder „Chiliques“. Der Cerro Chiliques, ein Vulkankegel von 5796 m Höhe, liegt in Verlängerung der Blickrichtung vom Kultplatz zum Beginn der Wasserleitung. Obgleich die Entfernung in Luftlinie von Socaire bis zu jenem Gipfel 15 km beträgt, wird er von den Dorfbewohnern besonders verehrt, weil von seinen Südwesthängen das Wasser stammt, das im Hauptkanal gesammelt und zu den Terrassen geleitet wird. In dem Chiliques-Stein werden die übrigen Berge zur Teilnahme an den Opfern gleichsam „eingeladen“. Alle wichtigen Berge des Umkreises sollen nämlich ihr Wasser zum Cerro Chiliques schicken und müssen deshalb in die Zeremonie der Cantales einbezogen werden. Am dritten Festtage darf der „Berg-Stellvertreter“ weder

berührt noch betreten werden; bei allen anderen Gelegenheiten gilt dieses Verbot jedoch nicht. Anders verhält es sich aber mit dem letzten Abschnitt der Kultstätte:

4. An die Südwestecke des Chiliques-Steines grenzt ein zweites, aber kleineres Steinoval von 2,10 m Länge, an dem vorbei ein Pfad zum „merendadero“ führt. Dieser Teil wird „covero“ genannt, weil hier die Cantales „coa“ (recte: „k'oa“) verbrennen. Die Asche bleibt an Ort und Stelle im „covero“ und darf zu keiner Zeit betreten werden. Ebenso wenig ist es gestattet, Reste von Holzkohle zu entfernen. Die Stätte des Brandopfers kann direkt als ein verbotener Bezirk des Kultplatzes aufgefaßt werden.

1,50 m unterhalb des großen und des kleinen Steinovals führt am Hang die Wasserleitung vorbei. Auf dem Grunde der Hauptschlucht, die hier etwa 15 m tiefer liegt, fand früher nach der Cantales-Zeremonie ein weiter unten zu besprechender Brauch statt.

Aus dem detaillierten Bericht von Laureano, dem gegenwärtigen Meister, und aus der anschaulichen Vorführung an Ort und Stelle durch Saturno läßt sich die Zeremonie an der Kultstätte fast vollständig rekonstruieren. Augenzeugenberichte Dritter kann es nicht geben, weil außer den beiden Cantales niemand zu dieser Zeit anwesend oder in Sichtweite sein darf.

Rekonstruktion der Cantales-Zeremonie im Oktober

Am Vormittag des dritten Tages, gegen 9 Uhr, treffen die beiden Cantales ohne Begleitung am Kultplatz ein. Der Meister nimmt Platz auf dem Steinkranz des „merendadero“. Sein Rücken weist zur Nordkante des Chiliques-Steines, sein Blick geht nach Nordosten in Richtung der „toma“. Zu seiner Rechten fließt die Wasserleitung, zu seiner Linken läßt sich sein Schüler nieder. Der Cantal trägt als Abzeichen ein Tuch auf dem Kopf. Fällt Regen, so schmückt er sein Hutband mit „conté“. Diese Wildblumen sind unter den Hirtenmädchen sehr beliebt und dienen ihnen oft als Hutschmuck.

Zur gleichen Zeit versammelt sich die Bevölkerung weiter bergauf beim „primero descanso“ (ersten Rastplatz), an einem Ort, von dem aus man nicht sehen kann, was an der Kultstätte vorgeht. Die Männer kommen einzeln zu den Cantales, während die übrigen geduldig warten. Nur wer älter als 15 Jahre ist, darf diesen Weg beschreiten. Kinder dürfen nicht in die Nähe des Kultplatzes, weil sie dessen Bedeutung noch nicht verstehen. Ebenso ist den Frauen sämtlicher Altersstufen der Zutritt verboten. Der Dorfbewohner kommt nun mit seinen Gaben den Hang hinab, betritt — vorbei an der senkrechten Steinplatte des „cerro grande“ — das große Steinoval und übergibt dem Meister-Cantal das Opfer. Der Spender wird „alojero“ genannt, weil er „aloja“ (Algarrobo-Chicha) mit sich führt. Unter Umständen kann er auch einen anderen Mann vertreten, wenn dieser aus guten Gründen an der Teilnahme verhindert ist. In diesem Falle muß er dem Meister besonders ankündigen, von wem die zusätzliche Gabe stammt. Der Meister-Cantal nimmt die Darbringung an und reicht sie sogleich an seinen Schüler weiter. Daraufhin kehrt der „alojero“ zum ersten Rastplatz zurück, und der nächste Mann geht hinunter zur Kultstätte.

Unter den Opfergaben sind vier Gruppen zu unterscheiden:

1. **Algarrobo-Chicha** („aloja“). Jede Familie muß eine kleine Flasche mit Chicha spenden. Der Verschluß ist nach einem Informanten mit einem rosa Wollfaden, nach anderer Quelle angeblich mit einer Maisähre („marlo“) festgebunden. Jede Flasche mit Chicha entspricht dem Trankopfer für einen bestimmten Berg. Am Nachmittag werden die leeren Behälter wieder an die einzelnen Familien zurückgegeben. Da der Algarrobo-Baum (Prosopis

Chilensis Stuntz) in Socaire keine Früchte mehr trägt, müssen die Schoten aus Peine oder Toconao eingetauscht werden. Nicht selten ist die Chicha mit hellem Maismehl gemischt und heißt dann „cájcher“. (6)

2. **Flamingo-Federn.** Zahlreiche Flamingos — in Socaire mit dem Quechuawort „parina“ bezeichnet, während der Kunzaname „solor“ nicht mehr benutzt wird — leben sowohl an den Seen der Kordillere (z. B. in der Laguna Miscanti) wie am Salar de Atacama. Ihre Federn können im Dorf selbst eingehandelt werden. Für diesen Zweck bewahrte beispielsweise Saturno in seinem Hause einen kompletten Federbalg auf. Bei der Cantales-Zeremonie wird jedes Familienmitglied durch eine bestimmte Flamingofeder repräsentiert. Von meinen Informanten erhielt ich drei verschiedene Erläuterungen zum Farbsymbolismus:

- a) Schwarze Federn für die Erwachsenen bzw. für das Familienoberhaupt, rosa Federn für die Kinder bzw. für die Familienangehörigen (Quelle: Silvestro Varas und Saturno Tejerina, Socaire).
- b) Schwarze Federn für die Männer, rosa Federn für die Frauen (Quelle: Silvario Cruz, aus dem Nachbardorf Peine).
- c) Die detaillierteste und wohl auch verlässlichste Information stammt von dem neuen Meister Laureano. Nach diesem hat nicht nur die Farbe, sondern auch die Größe der Flamingofeder einen besonderen Aussagewert. Die Feder muß nämlich um so länger sein, je älter die durch sie vertretene Person ist. Das Farbschema sieht folgendermaßen aus: Kleine weiße Federn für die Kinder, verschieden große schwarze Federn für die Männer, und verschieden große rosa und rote Federn (je nach Alter) für die Frauen. Auf meine Frage, was wohl für ein 15jähriges Mädchen angemessen sei, schlug Laureano nach kurzem Nachdenken vor: „Ein helles Rosa, aber noch nicht sehr kräftig.“

Hier wirkt sich offenbar das Einsetzen der Menstruation auf die Farbgebung aus. Die „Schwarz-Rot-Trennung“ zwischen den beiden Geschlechtern und die neutrale weiße Farbe für die Zeit vor der Pubertät bilden ein folgerichtig aufgebautes Muster.

3. **Mehl und Fett.** Etwa eine Unze Mehl, das aus Mais, Quinoa, Gerste und Weizen gewonnen und vermischt ist, wird mit einer halben Unze Llamafett oder dem weniger geschätzten Schaftalg vermischt.

4. **Coca-Blätter.** Diese Opfergabe versuchte man zunächst zu verheimlichen. Coca-Blätter sind nämlich eine gängige Schmuggelware aus Bolivien, die mit 30 Pesos pro Unze gehandelt wird. Später erfuhr ich, daß Coca im „covero“ verbrannt und den Ahnen („abuelos“) als Gabe zugebracht wird. Mit Sicherheit bringt ein Teil der Männer Coca-Blätter zur Cantales-Zeremonie. Ferner ist wahrscheinlich, daß die Cantales selbst am Kultplatz Coca kauen. Den Chicha der Familien dürfen sie nicht anrühren. Jeder Cantal soll aber eine Literflasche voll Chicha oder Wein für den Eigenbedarf haben, und auch das Rauchen steht ihm frei.

Schließlich sind noch die Vorbereitungen zum Brandopfer zu erwähnen. Vor Beginn der Cantales-Zeremonie beauftragt der „capitán“ zwei junge Männer aus dem Dorf, das nötige Brennholz für den „covero“ zu sammeln. Man nimmt hierfür das Gestrüpp von „pingo-pingo“ (*Ephedra andina* Poeppig). Außerdem müssen die beiden Männer, „chacheros“ genannt, zwei Bündel „chácha“ (7) oder „coa“ (*Mentha pulegium*) herbeischaffen.

Sobald die Cantales sämtliche Gaben der Dorffamilien in Empfang genommen haben, stehen die Opfer „für die Seelen und für die Berge“ bereit. Über den weiteren Verlauf existieren zwei Versionen. Der alte Saturno, der in der vorigen Generation Cantal gewesen war, demonstrierte an der Kultstätte folgenden Hergang, bei dem er einen gefüllten Becher in der rechten

Hand hielt. Er schritt in das große Steinoval und führte zunächst ein Wechselgespräch mit fiktiven Partnern:

„Con permiso, mi cantal. Voy a tomar este lindo trago!“

(Antwort des imaginären Cantal: „Siga!“)

„Mi presidente, voy a tomar este lindo trago!“

(Antwort des imaginären Bürgermeisters: „Siga!“)

„Mis capitanes, voy a tomar este lindo trago!“

(Antwort der imaginären Arbeitsanführer: „Siga!“)

Nachdem sich Saturno mit der gleichen Anrede („Todos los pobladores, voy a tomar este lindo trago!“) noch an die imaginären Dorfbewohner gewandt hatte, ging er hinüber zum Südrand des kleinen Steinovals („covero“), bekreuzigte sich, sprach das Vaterunser und sagte feierlich, während er einen Teil der Flüssigkeit in die Asche goß:

„Santa Coa, tomando!“

Dann schritt er zu jenem großen Stein, der als „Berg-Stellvertreter“ gilt, und nannte nacheinander:

„Chiliques, tomando! Cerro Chiliques, tomando!“

„Pular, tomando! Miñiques, tomando! Chiliques, tomando!“

„Quimal, tomando! Tumisa, tomando! Chiliques, tomando!“

Zum Schluß wiederholte er noch einmal mit Nachdruck „Tomando!“ und versprengte weitere Tropfen auf den unmittelbar angesprochenen Steinblock.

Auf die Bedeutung des Cerro Chiliques für die Bewässerung von Socaire wurde bereits hingewiesen. Die Aufzählung der übrigen vier Berge, deren auffällige Gipfel von der Umgebung Socaires aus gut sichtbar sind, beginnt mit dem Vulkan Pular im Südsüdwesten, geht dann nach Südsüdosten zum Miñiques, springt nach Nordwesten zum Quimal und endet beim Tumisa im Norden. Der Pular (6225 m) gilt als heiliger Berg des Dorfes Peine; der Miñiques (5916 m) beherrscht die wichtigsten Weidegebiete der Hirten von Socaire; der Quimal (4302 m) westlich des Salzsees ist als heiliger Gipfel der alten Atacameños bekannt, und der Tumisa (5671 m) soll der heilige Berg der kleinen Ortschaft Cámar gewesen sein. In allen Fällen wollte Saturno das Wasser von den übrigen vier bedeutendsten Bergen auf den Cerro Chiliques „konzentrieren“. Er erklärte, der Name „Chiliques“ müsse deshalb so oft und nachdrücklich genannt werden, weil von diesem Berg alles Naß für den Kanal käme.

Nach Anrufung der Berge wandte sich Saturno zum Abschluß der Wasserleitung zu, hob noch einmal seinen Becher mit den Worten „Salud con todos!“ und goß den letzten Rest der Flüssigkeit hinunter in den Kanal:

„Tomando, Santo Canal!“

Während der ganzen Schaustellung war der Informant von einer tiefen und echten Feierlichkeit beherrscht.

Ausführlicher waren die Angaben von Laureano, der sich auf die von ihm selbst nur sechs Monate zuvor ausgeübte Zeremonie bezog. Von der Anzahl der den Cantales übergebenen Chicha-Flaschen hängt es ab, wieviel verschiedene Berge und Quellen genannt werden können. Am wichtigsten sind der Laúsa (5790 m, in der Karte des „Instituto Geográfico Militar“ irrtümlich als Cerro Lejá eingetragen) und der Litintique (angeblich ein Gipfel in der Nähe des Laúsa). Zwei Listen von Bergnamen werden aufgezählt. Für die südliche Gruppe beginnt der Meister mit dem Litintique, für die nördliche Serie der Schüler mit Laúsa.

In der folgenden Zusammenstellung gelten die unterstrichenen Namen als besonders wichtig:

A. Die Südgruppe

Litintique (Lage fraglich), Ipira (5613 m, in den Karten fälschlich als Cerro Miscanti eingetragen), Chiliques, Laguna Verde (angeblich zwischen dem Cerro Miñiques und den Cerros de Tuyajto), „die Quellen des Miñiques“, Aguas Calientes, Incahuasi, Huanaqueros (in Argentinien), Tálaus, Arácar (in Argentinien), Pular, Socompa (6050 m), Huanaqueros (angeblich ein zweiter Berg dieses Namens in Chile), Llulláco (= Llullaillaco, 6723 m) und der Vulkan Lastarria (5700 m).

Der äußerste Punkt im Süden ist acht Tagereisen mit dem Maultier entfernt. Selbst über diese Distanz hinweg bemühen sich aber die Cantales von Socaire, die Hilfe der Berggipfel auf ihre Wasserleitung zu lenken.

B. Die Nordgruppe

Laúsa, Tumisa, Chasca (? vermutlich Lascar, 5641 m), Cerro Overo (4556 m), Pótor (5330 m), Hécar (5422 m), Licancabur (5921 m), Cerro San Pedro, Cerro Niño, Quimal, Mullay (2566 m) und Cerro Cas (2765 m).

Diese Nordgruppe ist geschlossener und reicht bis zum Quimal hinüber in die Cordillera de Domeyko. Die Liste schließt ab auf dem Ostufer des Salzsees mit dem ebenfalls berühmten Mullay bei Soncor und den Bergen von Cas, wo der Weg nach Socaire in die Kordillere aufsteigt.

Der Meister hält in seiner linken Hand die Flamingofedern und das Mehl, in seiner rechten die geöffnete Flasche mit Chicha. Verstohlen schlägt er ein Kreuz, nennt im stillen dreimal den Namen des Berges, dem das betreffende Opfer gilt, haucht an die Flasche und führt sie dreimal an sein Herz. Dabei darf der Schüler nicht zusehen. Danach bekreuzigt sich der Meister erneut und eröffnet die Darbringung. Federn und Mehl werden aufgehäuft, der Inhalt der Flasche auf verschiedene Libationen verteilt. Während er „aloja“ verspritzt, fordert er nacheinander den „cerro grande“ (d. h. die senkrechte Steinplatte am Nordrand des großen Steinovals), den „chiliques“ (d. h. den Block, der als Berg-Stellvertreter gilt), den „covero“ (d. h. die Brandstätte) und die Wasserleitung zum Trinken auf. Schließlich werden einige Tropfen Chicha nach oben in die Luft geschleudert mit den Worten:

„Tomando todos los abuelos y nacimientos!“

Laureano gab als Begründung an, die Ahnen hätten ja die Wasserleitung gebaut; Saturno dagegen berichtete, vor langer Zeit hätten die Vorfahren um das Wasserrecht gekämpft, und die Leute von Socaire seien daraus als Sieger hervorgegangen. Wieweit darin ein Funke geschichtlicher Wahrheit steckt, läßt sich nicht entscheiden.

Zu einer nicht näher bestimmten Stunde sprechen die Cantales zwischen einem Vaterunser und einem Ave Maria folgendes Gebet:

„Pachamama, Santa Tierra!

Más alegre y más contento

Recibe todas las comidas que estamos haciendo

A cerros y nacimientos!“

Sämtliche Handlungen der Cantales bei der Zeremonie müssen formvollendet begangen werden, weil sonst die Berge „ihre Gaben nicht annehmen“. Gegen drei Uhr nachmittags sagen die Cantales: „Laßt uns den ‚covero‘ aufwecken!“ und fügen hinzu: „Guten Tag, Tata Putarájni!“ Der Meister setzt jetzt mit Streichhölzern den Holzstoß auf dem kleinen Steinoval in Brand. Dabei erzeugen die dünnen „pingopingo“-Zweige die Glut, während aus den „coa“-Bündeln ein aromatischer Rauch von Minze emporsteigt. Offenbar bildet das Brandopfer den Abschluß der Zeremonie. Auf dem „covero“ werden die Coca-Blätter, die Flamingofedern und wahrscheinlich auch das Mehlgemisch ver-

brannt. Wer mit „putarájni“ gemeint ist, bleibt unklar; nach Laureano handelt es sich um eine allgemeine Bezeichnung für das Wasser in Quellen und Kaskaden. (8) Der gleiche Name kommt übrigens noch in einem weiteren Spruch vor. Die Cantales pflegen vier Leute zu benennen, die Wasser vom Austritt des Kanals holen sollen. Nach kurzer Rast bekreuzigt man sich mit den Worten:

„Vamos a echar agua
Vamos Tata Putarájni
Tomando un poco de aloja
Más alegre y más contento
Que haga bastante agua!“

Jetzt folgt das gemeinsame Mahl der Männer im großen Steinoval. Die übrigen Dorfbewohner dürfen sich in der Nähe aufhalten. Die Cantales bereiten aus Wasser und Mehl einen Trunk für sämtliche Arbeiter, die an der Säuberung der Wasserleitung teilgenommen haben. In früheren Zeiten wurde eine große bunte Decke in die Mitte des „merendadero“ gelegt, auf der man seinen Anteil für den Festschmaus deponierte. Die Lebensmittel standen allen zur Verfügung, also auch jenen, die selbst nichts beizutragen vermochten. Heute bringt jeder Mann seine eigenen Vorräte mit, die er allein verspeist. Eine Gruppe von Frauen sitzt 20 m südlich der Kultstätte, bereitet Speisen und Chicha zu und serviert sie den Männern in und neben dem „merendadero“.

Bis vor ungefähr 25 Jahren wurde am Nachmittag des dritten Tages in allgemeiner Ausgelassenheit noch ein weiterer Brauch befolgt. Dort, wo das Bergwasser frei in die Schlucht strömt, während die gesäuberte Kanalrinne noch trocken liegt, haben sich flache Überschwemmungspfüten gesammelt. Nacheinander springen die beiden Cantales, „capitán“ und „capitana“ sowie jüngere und ältere Paare fröhlich in das Wasser auf dem Boden der Quebrada und spritzen sich unter lautem Rufen gegenseitig naß. Einzelpersonen nehmen selten an dem lebhaften Wasserspiel teil. Dagegen scheint ein erotisches Element in dieser ungewöhnlichen Badeszene enthalten gewesen zu sein, da die Paare nur ganz spärlich bekleidet waren und auch Frauen und Mädchen mit entblößtem Oberkörper umhersprangen — eine Freimütigkeit, die bei anderen Anlässen fehlt.

Am späten Nachmittag schließlich geben die Capitanes das gereinigte Bett der Wasserleitung wieder frei und sperren damit den unkontrollierten Abfluß in die Hauptschlucht. Die Dorfbewohner erwarten, wie das Wasser in die trockene Rinne schießt, und beginnen — dem Kanallauf folgend — bergab zu tanzen. Die Capitanes, die während der ganzen drei Tage unermüdlich in Bewegung bleiben müssen und sich nicht hinsetzen dürfen, übernehmen auch hierbei die Führung. Männer und Frauen springen und hüpfen („taláatur“) auf beiden Füßen, während sie sich bald schneller, bald langsamer um ihre Achse drehen. Man paßt aber auf, nicht zu hoch in die Luft zu schnellen, sondern immer relativ dicht über dem Boden zu bleiben. Die jüngsten Teilnehmer an diesem „Hüpftanz“ sind fünfzehnjährige Mädchen.

Während das Wasser durch den sauberen Kanal strömt und die Leute wieder in ihr Dorf zurückkehren, bleiben die Cantales weiter an der Kultstätte. Ich habe nicht erfahren, ob sie dort noch irgendwelche Zeremonien vornehmen. Man erinnerte sich jedoch an kein Fest, bei dem die Cantales jemals vor Sonnenuntergang wieder in Socaire eingetroffen wären.

Zum Sinn der ganzen Handlung äußerte Saturno: „Wenn wir das Fest nicht feiern, dann erhalten wir kein Wasser. Die Arbeit allein genügt nicht — ohne Zeremonien würde sich der Kanal rasch wieder mit Schmutz füllen.“ Und Laureano erzählte, daß das Wasser ganz versiegt sei, als sich die Leute von Socaire um 1930 durch einen Dorffremden zum Verzicht auf ihre „fiesta de la limpieza de acequia“ hätten verführen lassen.

Am Abend des dritten Tages, wenn das Wasser wieder auf freier Bahn durch die Leitung fließt, findet noch einmal der „talátur“ in Dorfnähe statt. Am oberen Ende der Schlucht von Socaire muß der Kanal durch zwei Wasserfälle eine Höhenstufe von etwa 4 m bewältigen, ehe er wieder in einer mit Steinen eingefassten Rinne seine Fortsetzung findet. Die Dorfbewohner kommen an diese Stelle und verbrennen an einem Platz unmittelbar neben den Wasserfällen „coa“. Die Asche wird dann in das Wasser geschüttet. Auch hier wiederholt sich der gleiche Hüpfanz wie am späten Nachmittag.

Der Talátur ist aber nicht nur ein Tanz an der gereinigten Wasserleitung, sondern zugleich ein besonderer Gesang in der Kunza-Sprache. Text und Melodie beherrscht in Socaire nur ein einziger Mann, Saturno Tejerina, der geradezu als heimlicher Priester des Dorfes gelten darf und im Ansehen noch über den beiden Cantales steht. Schon vor der alljährlichen „fiesta del pueblo de Socaire“ kommt man zu ihm und bittet, er möge am dritten Festtag teilnehmen, um als Sänger und Musikant zugleich den Hüpfanz zu begleiten. Der „Meister des Talátur“ hat in seinem Besitz Bronze-Schellen („chorimori“), die aus Bolivien stammen. Ein kompletter Satz besteht aus einem Dutzend Schellen: 6 dünnere gelten als „weiblich“, 6 dickere als „männlich“. Im Jahre 1957 besaß Saturno jedoch nur noch sechs Stück und hatte sich bisher vergeblich bemüht, den fehlenden Bestand wieder zu ergänzen.

Don Saturno, ein schwächlicher Mann von 62 Jahren, verkörpert den Typ des Handwerkers und Gärtners. Spinnen und Weben, Holz- und Steinbearbeitung sind ihm ebenso geläufig wie die Kenntnis von Medizinalpflanzen. Mit dem Wohlergehen des Dorfes fühlt er sich eng verbunden. Dabei lebt er mit seiner Familie in großer Armut. Ein halber Hektar bewässerter Terrassen erbrachte bei der letzten Ernte nur 3 Zentner Weizen, ein gleiches Areal diente zum Anbau von Alfalfa, und auch der Viehbestand war mit 14 Schafen, 2 Ziegen, 5 Eseln und einem Mula sehr bescheiden. Dennoch ist Saturnos Lebensgefühl durchaus positiv, er genießt Ansehen in der Dorfgemeinschaft und betrachtet seine wirtschaftliche Lage mit der Philosophie des Genügsamen. Sein Vater ist unbekannt, doch bedeutet diese illegitime Abstammung keinen Makel, da durchschnittlich die Hälfte der Geburten in den atacameñischen Dörfern unehelich sind. Die Eltern seiner Mutter stammten aus Río Grande, einem Ort nördlich von San Pedro Atacama, und flüchteten nach den Wirren des sogenannten pazifischen Krieges nach Socaire, wo damals noch genügend freies Land brachlag. Saturnos Großvater arbeitete noch mit dem hölzernen Spaten, seine Großmutter fertigte ihre Tongefäße selbst an, und von seinem Schwiegervater, einem Cantal, erfuhr er manche alte Überlieferung. Den Gesang des Talátur aber erlernte er in Socaire von einem Angehörigen der Familie Cruz.

Man muß keineswegs Cantal sein, um den Talátur zu kennen und zu verstehen. Verfügt man aber über Worte und Melodie, so gilt man als Meister und als die wichtigste Persönlichkeit des ganzen Festes. Saturno beschrieb die Nacht, in der er den Gesang erlernte:

„Ich ging allein hinauf zum Oberlauf der Wasserleitung. Nur meine Schwiegertochter folgte mir anfangs in einem gewissen Abstand, aber sie mußte über alles Stillschweigen bewahren. Als ich in der Nacht lauschte, hörte ich das Wasser singen, und Schrecken befahl mich. Dann kehrte ich zurück ins Dorf, während die Stimme des Wassers weiter in mir klang. Sie lehrte mich, die richtige Melodie zu den Worten finden. In einer einzigen Nacht erfuhr ich alles, was man wissen muß.“

Über den Ursprung des Talátur sagte er:

„Dieser Gesang ist aus der Feuchtigkeit des Wassers entstanden. Das Wasser hat ihn gesungen, vom Wasser muß man es lernen. Die richtige Zeit dafür ist die Nacht vor dem Feste.“

Etwas von der Intensität des Erlebten liegt in seinen Worten:

„Dafür braucht man viel Mut, das sind sehr geheime Dinge. Ohne Wasser sind wir keine Menschen. Eine heikle Angelegenheit . . . Das Wasser gibt eine Art Kraft. Ohne diese Kraft, die ich in meinem Herzen fühle, kann ich nicht singen!“

Das Geräusch des strömenden Wassers beschäftigte Saturno immer wieder:

„In der Schlucht von Cúno hörte ich, daß viele Personen im Wasser miteinander sprachen. — Ich hörte beim Taláturtanz, wie eine große Trommel im Wasser den Takt schlug: Támtatámtátámta!“

Laureano verglich das Fließen in der Wasserleitung mit einer dünnen, aber heiteren menschlichen Stimme.

Saturno besitzt einen einzigen Schüler, nämlich seinen Sohn Cosme. Auch dieser soll in einer Nacht draußen den Gesang des Wassers gehört und verstanden haben. Cosme mußte zeitweilig das Dorf verlassen, um seinen Militärdienst abzuleisten. Den Talátur aber hat er auch in der Garnison nicht verlernt. Allerdings zeigte der Sohn seine Kenntnisse bisher nicht öffentlich. Saturno hielt es für besser, wenn wenigstens zwei Leute im Dorf gleichzeitig den Gesang beherrschten; dann käme er eher zur Ruhe und müsse nicht der Einladung zum Fest in Cámar folgen.

Während geheimer Zusammenkünfte ließ mich Saturno den Taláturgesang in zwei Nächten mit dem Bandgerät aufnehmen bzw. niederschreiben. Dabei versuchte er auch, die Bedeutung der meisten Kunza-Wörter zu erklären. Tatsächlich aber verstand selbst der Meister diesen Text nur noch in großen Zügen und griff bei der Erklärung mitunter zu einer Art Volksetymologie.

In der folgenden Textniederschrift entspricht „j“ dem „ch“ in „lachen“ und „ch“ dem „tsch“ in „rutschen“.

Der Talátur von Socaire

- | | |
|---|---|
| 1) muyai puri yuyu talu sayi
tami puri pachata
awai awai awai | 7) kimal isai karau monte kolkoinar
chiles isai karau sairi sairina
sairi sairina sairi sairi |
| 2) solar puri yuyu talu sayi
patau puri pachata
awai awai awai | yentes lulaines yentes karar
yentes ilyaukar saflu islilya |
| 3) hechar sajtai cheresnir
saki yajtai kolkoinar kolkoinar
awai awai | 8) tarar tanti saino
yes lamai tanti saino
isai pane yes kapama
iyai San Antonio |
| 4) yurua tukur nassi yokoinar
saki tukur nassi yokoinar
awai awai | 9) ayil tanti saino
yes kaker tanti saino
isai pane yes kapama
iyai San Antonio |
| 5) lausa isai karau monte kolkoinar
chiles isai karau sairi sairina
sairi sairina sairi sairi
yentes lulaines yentes karar
yentes ilyaukar saflu islilya | 10) tarar chusli saino
yes pauna chusli saino
isai kone yes luslima
iyai San Antonio |
| 6) tumisa isai karau monte kolkoinar
chiles isai karau sairi sairina
sairi sairina sairi sairi
yentes lulaines yentes karar
yentes ilyaukar saflu islilya | 11) lipis chusli saino
yes koiwai chusli saino
isai kone yes luslima
iyai San Antonio |
| 12) uwai leyai likau semaino
i pauna likau semaino
i kaper likau sema
i heya techajnita
i heya kataluyake
i yayawe i yayawe
i yawe yolaskita | |

Zu einer alphabetischen Textanalyse vergleiche man den Anhang. Da Kunza heute sonst nicht mehr in Socaire gesprochen wird, sind manche Formen offenbar ähnlich klingenden spanischen Wörtern angeglichen worden. Das gilt auch für den Lautwandel (ursprünglich „j“, heute vielfach „k“ oder, als Inlaut vor Konsonanten, „s“) und das Verschlucken des auslautenden „s“ (eine typisch chilenische Sprechgewohnheit). Andere Kunza-Wörter werden überhaupt nur noch mittelbar, als Orts- und Pflanzenbezeichnungen, nicht aber in ihrem eigentlichen Wortsinne verstanden. Die Erwähnung des Heiligen (Strophen 8 bis 11) darf wohl als moderne Substitution gelten. Saturno meinte hierzu: „San Antonio kommt in dem Gesang vor, weil er dem Wasser Hilfe leistet. Ich habe selbst gehört, wie das Wasser die Worte San Antonio murmelte.“

Das Wort „sairi“ (Regen) in den Strophen 5—7 soll so oft hintereinander gesungen werden, bis der Atem versagt. Je länger die Lungenkraft des Sängers ausreicht, um so günstigere Wirkungen hat der Gesang. Saturno charakterisierte die erste Hälfte (Strophen 1—7) als ernsthaft, weil sie dem Wasser, den Quellen und Bergen gelten. Ehe die zweite Hälfte gesungen wird, nimmt der Meister einen kräftigen Schluck Chicha. Zu den Strophen 8—12 wird getanzt und eine fröhliche Note kommt auf, weil jetzt von den Hauptnahrungsmitteln, Kartoffel und Mais, die Rede ist.

Berücksichtigt man für problematische Passagen auch die 1949 von Mostny in Peine aufgenommene Version des Talátur, und nutzt man einen gewissen Parallelismus im Textaufbau benachbarter Strophen, so ergibt sich in großen Zügen ein Verständnis des Inhalts:

Das Wasser von den Berghängen wird besungen und die Erdgottheit angerufen, das Wasser stets fließen zu lassen (1, 2). Das Wasser der Tiefe soll als reiche Gabe aus den Quellen hervorkommen (3, 4). Um drei Berggipfel, Laúsa, Tumisa und Quimal, sammeln sich Gewitterwolken, während der Cerro Chiques unter Donner im Überfluß Regen schenkt (5, 6, 7). Tanz für die aufgehäuften Maiskörner. San Antonio läßt reichlich Korn wachsen (8, 9). Tanz mit einem Kopfputz aus Straußenfedern für die Kartoffeln. Wiederum wird San Antonio genannt (10, 11). Frau und Mann vereinen sich, damit Kartoffeln und Mais (oder: Kinder und Große) wachsen mögen. Das Lied endet mit der Aufforderung, beim Fest reichlich Chicha und Essen auszuschenken.

D i s k u s s i o n

Das Fest zur Reinigung der Wasserleitung, wie es für Socaire beschrieben wurde, steht nicht isoliert da, sondern scheint einst bei den Atacameños weiter verbreitet gewesen zu sein. In Toconao erfuhr ich, daß dort früher ebenfalls „capitán“ und „capitana“ als Paar auftraten, wenn alljährlich am 25. Juli das Unternehmen begann. Heute werden dort nur noch technisch-juristische Funktionen ausgefüllt. Der „tareador“ vermißt die zu säubernden Kanalabschnitte entsprechend dem jeweiligen Landbesitz (9), und ein von der Gemeindeversammlung ernannter „alcalde de agua“ sorgt für die Einhaltung des Wasserrechtes. In Cámar war 1957 das Fest für den 15. August vorgesehen, wozu der Meister des Talátur aus Socaire eine Einladung erhalten hatte. Saturno berichtet, daß sich an der Kultstätte von Cámar noch zwei Steinkreise befänden, jedoch nicht mehr der Steinblock, welcher den Berg Tumisa vertrat, von dessen Hängen das Wasser für den kleinen Ort stammt. Er betonte, daß weder der Laúsa noch der Miñiques an irgendwelchen Punkten durch Kultsteine vertreten gewesen seien. Zu einer Zeit, als die bedeutende Siedlung Quepe noch blühte, dürfte aber auch deren alte Wasserleitung, die kunstvoll an der Südseite einer Schlucht, westlich des Laúsa, verläuft, mit einer besonderen Kultstätte verbunden gewesen sein. Vielleicht würde auch eine Untersuchung der alten Wasserleitung von Catarpe ebenfalls auf den einstigen Kultplatz führen. Weiter im Norden verdient der Ort Río Grande, am Fuß des Cerro Curon, unser Interesse,

weil hier angeblich noch immer der Talátur gefeiert wird. Aus La Quiaca, an der argentinisch-bolivianischen Grenze, hat Boman (10) berichtet, daß man dort am 1. August feierlich die Bewässerung eröffnete und ein Quechuagebet an Pachamama und Pachatata richtete. Die Erdgottheiten erhielten dabei ein Gemisch von Speisen, Chicha, Aguardiente und Cocablättern, die unweit der Schleusen zu den Nebkanälen vergraben wurden (11). Für Pachamama wurden auch Büschel von rosa Flamingofedern auf den Steinhäufen („apacheta“) im Gebirge niedergelegt (12).

Ein Schwerpunkt scheint aber immer bei den Gemeinden, östlich des Salzsees, gelegen zu haben. Eine Nachricht vom Ende des 19. Jahrhunderts (13) erwähnt, daß bereits damals der „tlatátur“ als „baile atacameño“ nur noch in Peine und Socaire getanzt wurde. Mostnys Beobachtungen in Peine bilden also eine besonders glückliche Ergänzung zu unseren Ergebnissen aus Socaire. Der Ablauf des Festes, in jener nur 30 km entfernten Wüstenoase, stellt sich folgendermaßen dar:

Nach der Aussaat wird zwischen dem 10. und 12. Oktober in dreitägiger Gemeinschaftsarbeit der Bewässerungskanal gesäubert. Teilnehmer sind alle Männer und Frauen, die über bebautes Land verfügen (14). Von der Entsendung eines stellvertretenden Peón macht man selten Gebrauch. Die Arbeit beginnt im unteren Abschnitt und folgt bergauf in die Nähe der Quelle. Die Gemeindeversammlung (früher ein Altenrat) wählt zwei Capitanes als Arbeitsbeauftragte. Ihr Abzeichen ist ein dünner Stab, mit dem saumselige Teilnehmer geschlagen werden dürfen. Außerdem wählen die Männer einen „tatai clarín“, also einen Mann, der beim Feste auf Rohr bläst und als Anführer der Männer gilt. Die Frauen ihrerseits wählen einen zweiten Mann, den „mamai puto-puto“, als ihr Festoberhaupt, dessen Musikinstrument das Kuhhorn ist. Schließlich sei noch der „maestro“ genannt, der mit drei Schellen musiziert.

Wenn am dritten Tage die Arbeit ihrem Ende entgegengeht, schmücken sich die jungen Paare, indem sie eine Krone aus Straußenfedern („cóni“), auf ihren Hut setzen. Einige springen in das Wasser, „um mit dem Wasser zu spielen“. Mostny erblickt darin die Reste eines alten Fruchtbarkeitskultes. Danach zieht die Bevölkerung zum Gemeindehaus, und die Capitanes geben ihre Vollmachten wieder an die Vorsitzenden der „junta de vecinos“ zurück. Beim folgenden Fest allerdings gibt es niemanden, der eine Befehlsgewalt ausübt. Nun bringen die Frauen verschiedene Gaben zum Gemeindehaus: Kleine Gefäße mit „cájcher“ (d. h. mit Chicha vermisches Maismehl), ferner „chácha“ (eine aromatische Wildpflanze) und „tójto“ (rosa Flamingofedern). Die Flüssigkeiten werden in ein großes Gefäß zusammengessen. Mostnys Angaben über die Cantales sind leider lückenhaft und widerspruchsvoll. Nach ihren Informationen wählt die Gemeindeversammlung ein oder zwei Cantales, welche allein (oder in Begleitung der übrigen Festteilnehmer?) zur Quelle gehen. Dort ziehen sie ehrfürchtig den Hut und opfern die mitgebrachten Gaben. In dem dabei rezipierten Kunztext werden der Herr dieser Wasserstelle („tata wíle puri queue“) und eine Reihe von Quellen und Bergen in der Umgebung Peines aufgeführt, Speise und Trank von den Besitzern der Ländereien anzunehmen. Im Anschluß daran findet auf dem Platz vor der Kirche der Talátur statt. Am Rundtanz beteiligen sich beide Geschlechter. In ihrer Mitte stehen die bereits erwähnten drei Männer, musizieren mit Rohr, Horn und Schellen, und singen den Taláturgesang, dessen Kunztext im wesentlichen mit der Version von Socaire übereinstimmt.

Bei meinem späteren Besuch wurden gewisse Modifikationen zu Mostnys Bericht gemacht, die aber das Bild kaum verändern: Man leugnete, daß „tatai“ und „mamai“ besondere Personen seien; die Badeszene der Paare mit ihrem Federputz habe schon seit 40 Jahren nicht mehr stattgefunden; die Frauen brächten ihre Gaben nicht in das Gemeindehaus, sondern zu zwei Cantales, die

sich ganz allein in der Nähe der Quelle aufhielten und keineswegs gewählte, sondern berufsmäßige Beauftragte seien; und schließlich begänne der Taláturtanz bereits am oberen Teil der Wasserleitung und nicht erst auf der Plaza. Danach scheinen die Unterschiede gegenüber Socaire geringer zu sein, als man nach Mostnys Buch vermuten könnte. Als interessante Ergänzungen aus Peine können jedenfalls betrachtet werden:

Die Titel „tatai clarín-clarín“ und „mamai puto-puto“ für die Repräsentanten des männlichen und des weiblichen Geschlechts nach ihren Musikinstrumenten, der Kopfputz aus Straußenfedern bei der Badeszene der jungen Paare, und gewisse Einzelheiten in der Darbringung der Opfergaben. Im Gegensatz zu Socaire liegt die Übergabe an die Cantales in den Händen der Frauen, woraus sich wohl die Verwendung roter Flamingofedern erklärt, deren geschlechtstypischer Farbsymbolismus gezeigt werden konnte. Auch das Zusammengießen der Trankopfer in ein einziges Gefäß setzt die Akzente in Peine etwas anders als in dem Punadorf.

Andererseits fehlen die Steinkreise des Kultplatzes, ein besonderer Stein als Bergstellvertreter, das Brandopfer, die Darbringung von Cocablättern und schließlich die Anrufung der Ahnen.

Faßt man die Erkundungen für Peine und Socaire zusammen, so ergibt sich etwa folgendes Muster des atacameñischen Frühlingsfestes:

Zur Zeit der Aussaat wird in Gemeinschaftsarbeit der Bewässerungskanal gesäubert, von dessen Funktionieren die wirtschaftliche Existenz des Dorfes abhängt. Gewählte Arbeitsführer, die an der Spitze beider Geschlechter stehen, üben bei diesem Unternehmen die oberste Autorität aus. Am dritten Tage empfangen Berge, Quellen und Ahnen bestimmte Opfer der Pflanze, deren Darbringung in den Händen eines professionellen Meisters und seines Schülers liegt. Der Kultplatz ist den beiden Opferpriestern („cantales“) vorbehalten, die einen besonderen Stein als Stellvertreter des für die Wasserleitung wichtigsten Berges behandeln. Libationen und Brandopfer werden unter namentlicher Aufzählung der Empfänger in der physisch-geographischen Umwelt dargebracht. Junge Paare springen ausgelassen in das freie Bergwasser, ehe es wieder in der Leitung gebändigt wird. Ein Hüptanz von Männern und Frauen begleitet das herabströmende Wasser auf seiner erneuerten Bahn. Auf diesem Höhepunkt tritt der Meister des Talátur in Erscheinung, der als Sänger und Musikant nochmals den spendenden Naturgewalten dankt und zum Fest überleitet, das dem gedeihlichen Wachsen der Nährpflanzen Mais und Kartoffel sowie dem biologischen Fortbestand des Dorfes gilt.

Die Atacameños leben an der südlichen Peripherie der andinen Kulturen. Wieweit sind nun in ihrem Frühlingsfest Besonderheiten enthalten, und wieweit handelt es sich um allgemeine, weiter verbreitete Elemente? Auch wenn uns die funktionelle Verknüpfung von Arbeit und Zeremoniell mit der lebenswichtigen Wasserleitung deutlich genug geworden ist, bleibt die Frage nach dem geschichtlichen Hintergrund. Lokale Eigentümlichkeiten sind offenbar alle Texte in der Kunza-Sprache (15), außerdem möglicherweise die Bewertung von Musikinstrumenten und Federfarben. Der Dualismus zwischen den beiden Geschlechtern, der sich in dem Gegensatz von Capitán und Capitana, Tatai und Mamai, dem Clarín als männlichem und dem Puto als weiblichem Musikinstrument sowie in dem Gegensatz der Farben Schwarz und Rot manifestiert, wird nur in der Ausstattung des Meisters des Talátur überbrückt. Er allein trägt „männliche“ und „weibliche“ Symbole in Form von Bronzeschellen, deren Zahl den zwölf Monaten des Jahres entsprochen haben mag (16). Die Idee der Bisexualität kehrt ja nicht nur in der Hirtengottheit („Coquena“) der Atacameños wieder, sondern ist dem andinen Raum durchaus nicht fremd. Die Anrufung der Erdgöttin Pachamama führt selbstverständlich ebenfalls aus dem eigentlich atacameñischen Bereich hinaus (17). Parallelen mit dem Süden (die

Bronzeschellen erinnern an Formen der Diaguita) und mit dem Osten (die Verwendung von Straußenfedern als Schmuck ist sehr charakteristisch bis in den Chaco) (18) können nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Schwerpunkt ähnlicher Praktiken und Glaubensvorstellungen im Norden liegt.

Das Kuhhorn (19) als Musikinstrument ist die letzte Abwandlung des Schneckenhorns, das als „pututu“ bereits im alten Perú mit Verzierungen im Chavinstil erschien (20), den Inka als Kriegstrompete diente (21), und bei modernen Quechua (22) und Aymará (23) zur Messe, beim „chuñu“-Fest und als Botensignal ertönt (24).

Im Vergleich zu den Atacameños spielt die künstliche Bewässerung bei den Aymará eine untergeordnete Rolle (25). Auch Federn haben dort im allgemeinen keine rituelle Bedeutung (26). Dafür lassen sich aber zahlreiche Entsprichungen in Zeremoniell und Art der Opfer nachweisen.

In dem Aymarádorf Chucuito (am Westufer des Titicaca-Sees), dem Tscho-pik eine detaillierte Untersuchung gewidmet hat, finden sich folgende Übereinstimmungen mit Techniken der atacameñischen Cantales:

Ausgesucht-formelhafte Höflichkeit zwischen den bei einer Zeremonie Anwesenden; dreimalige Wiederholung von Handlungen; Anhauchen von Gaben; Blumenschmuck am Hut; Darbringung von Coca, Chicha, Llamafett und „q'oa“; allgemeine Technik von Libation und Brandopfer, darunter: Verbrennen in einem Kreise, Asche wird in fließendes Wasser geschüttet, Brandopfer ist von Gebeten und Libationen begleitet, und nur der Zauberer und sein Gehilfe dürfen bei der Verbrennung von Opfergaben anwesend sein (27). Das Verhältnis der beiden Cantales zueinander ähnelt der Beziehung zwischen einem „paqo“ (d. h. ein Zauberer, der weiße Magie treibt) und seinem Schüler-Gehilfen bei den Aymará.

Das beschriebene Zeremoniell moderner Aymará geht weitgehend auf die vorspanische Zeit zurück. Die Verbrennung von Coca, Maismehl und Llamafett sowie das Vergießen von Chicha waren bei den Inka wohl bekannt (28). Die kultischen Details sind aber sekundär, gemessen an jener fundamentalen Übereinstimmung zwischen atacameñischer und mittelländischer Wirtschaftsweise, die — wenn auch in sehr verschiedenen Größenordnungen — auf einem von der künstlichen Bewässerung abhängigen Pflanzertum beruht. Die gemeinsame Arbeit der Dorfbewohner an ihrer Wasserleitung und deren Einrahmung und Krönung durch Tänze, Opfer und Feste lebt noch heute in zahlreichen Siedlungen der Quechua. Als Beispiele seien Casta (Provinz Huarochiri) (29), San Pedro de Huancaire (Yauyos-Huarochiri) (30) und Laramarca (Dept. Huanca-velica) (31) genannt. Besonders das Fest in Laramarca, einer Gemeinde, die im Typus Socaire gleicht, weist eine Reihe bemerkenswerter Ähnlichkeiten auf:

Während am Tage die Wasserleitung gesäubert wird, finden in der Nacht ausgelassene Feste statt; das Dankopfer gilt dem Staubecken und dem Berg, der reichlich Wasser schicken soll; Chicha wird in Richtung der wichtigsten Gipfel in der Umgebung versprengt oder in die Quelle geschüttet, und der Ruf „Wayyy . . .!“ ausgestoßen; Kulthandlungen erfolgen dreimal hintereinander, und bestimmte zaubermächtige Steine dürfen nicht berührt werden (32).

Der Zeitpunkt entspricht gerade dem Monat Juli („cawawarkis“), während dem zur Inkazeit der Huaca des „tocori“ geopfert wurde, dem das Bewässerungsnetz des Tales unterstand. Das Opfer soll auf den Inca Roca (14. Jahrhundert) zurückgehen, der die Kanäle ausbauen ließ (33). Zum Wasserrecht der Inka vergleiche man etwa Garcilaso de la Vega (Buch V, Kapitel 4), und allgemein über den Wasserkult im alten Perú die Arbeit von Carrion Cachot.

Da sich der ganze Komplex der „limpia de acequia“ in Perú mindestens für die Inkazeit belegen läßt, wird auch der Archäologe die Frage nach dem Alter der Bewässerungssysteme bei den Atacameños aufwerfen. Bei den Geländeerkundungen im Umkreis von Socaire ergab sich folgendes Bild:

Nach den Funden von lithischem Material, Bolakugeln und Petroglyphen zu urteilen, lebten Gruppen von Guanacojägern in der Nähe natürlicher Wasservorkommen in Schluchten (Cúno, Sirántur). Neben einer Quebrada, die früher Bergwasser führte, lagen kleine Siedlungen, die vom Anbau der Kartoffel und des Mais lebten (Torónar, Achal). Für diese Orte ist die einfache Gebrauchsware der Atacameños charakteristisch. Weiler auf geringer Höhenstufe lassen die Bedeutung von Algarrobo und Chañar erkennen (Tápus, Algarrobillas). Alle einstigen Bergsiedlungen, die auf künstlichen Bewässerungsanlagen beruhen (Sicher, Socaire Viejo und Quepe), sind stets durch Scherben von polierter und bemalter Keramik der Inkazeit datierbar.

Es hat also sowohl nach dem archäologischen Befund wie nach den völkerkundlichen Parallelen den Anschein, als ginge der Bau längerer Wasserleitungen und die sich daran knüpfende Instandhaltung mit ihrem Zeremoniell bei den Atacameños auf das Ende des 15. Jahrhunderts zurück, als unter Tupac Yupanqui die große Südexpansion des Inkareiches erfolgte. In welchem Umfange bereits vorher in der Atacama Ansätze zu einer künstlichen Bewässerung bestanden, hat die Feldforschung noch zu klären.

Anhang:

Alphabetische Textanalyse zum Taláturgesang

- a w a i : fließe! (vgl. auch M. 142).
 a y i l : = ayn, Mais (ayin, M. 150; ay-i, G. 14).
 c h e r e s n i r (c h e r e j n e r) : herausquellen (von Wasser). Vgl. auch M. 164 =
 abertura estrecha por la cual sale el agua de la roca.
 c h i l e s : Cerro Chiliques.
 c h u s l i (c h u j l i) : Verschmutzung durch Pflanzen, „basura“. Vgl. demgegenüber
 G. 35 tchusli = papa. Als Kartoffel auch von M. 165 aufgefaßt.
 h e c h a r : vgl. Bergname Hécar? Version Peine „echar“, wurde Mostny als „basura“
 erklärt (M. 164).
 h e y a : i hey a bedeutet angeblich „Sirvame!“
 i : Partikel mit unbekannter Bedeutung (hispanisiert = „y“?)
 i l y a u k a r : gleichgesetzt mit „ilyinkuma“, einem Gras, das bei Regen auf der Berg-
 weide wächst („kuma“ ist eine sehr giftige Spinnenart).
 i s a i : angeblich „usarlo“. Über Präfix „iss-“ vgl. G. 24.
 i s l i l y a : Schlüsselbein. Hier angeblich Anspielung auf das Spiel des Meisters mit
 den Schellen, dem vom Schlagen die Schlüsselbeine schmerzen.
 i y a i : angeblich „harto“. (Vgl. „yaya“ für 3. Pers. sing.?)
 k ' a k ' e r : Ein Mann, der beim Fest der Aussaat als erster die Erde mit dem Spaten
 umbricht, „caquero“. (Vgl. M. 168, G. 16 ckackatur = abrir; G. 17 ckatur = abrir).
 Version Peine statt dessen „katur“ (vgl. G. 17 katu = roca, peña; ckatur = llamar(?)
 bzw. cuero).
 k a p a m a : die in Stücke zerschnittene Saatkartoffel (vgl. auch G. 17 kkapar raiz;
 kkapatur = crecer). Version Peine mißversteht „Caspana“ (Ort in Seitental des Río
 Salado).
 k a p e r : eine Maisart mit mittelgroßen, gelben und weichen Körnern, „capia“. Beachte
 außerdem G. 17 kkapir = izquierdo; kkapur = grande; ckabur = alto i hondo. Sch. 34:
 grano de maíz amarillo = k' ak' eltanti.
 k a r á r : mit einem Löffel ausschöpfen, Speise verteilen.
 k á r a u : Donner. Hierzu Kommentar: „Der Donner hilft mit dem Regen, daß wir
 genügend Wasser haben; deshalb kommt er im Gesang vor.“ — Mostny liest „kára“
 in der Peineversion als „nube“. Hierfür war keine Bestätigung zu erhalten. Weder
 die Ausdrücke für „Donner“ noch für „Wolke“ stimmen überein mit den Belegen
 G. 33: lálama = trueno, lulantur = tronar, bzw. G. 26: molti = nube.
 k a t a l u y a k e : vgl. katálur, Herr.
 k i m a l : Der heilige Berg Quimal.
 k o i w a i : gleichgesetzt mit „ajsuka“, einer (wilden?) Kartoffelart mit schwarz-
 violetterm Fleisch, ähnlich der Sorte „č 'apina“ bei den Aymará.

- kolko inar: „etwas, was man bezahlt“, Anteil, Lohn. M. 164 „algo redondo“ (mit Hinweis auf „kol“-Formen G. 19).
- kone (koni): Kopffputz aus Straußenfedern. Vgl. auch M. 168.
- lamai: gleichgesetzt mit „kulámar“ (una aguada al norte del Miñiques). Vgl. G. 24: lálama = trueno oder lamí = lascivo?
- laúsa: Berg bei Socaire.
- leyai: vgl. G. 25 ley-ia = lejos (???). Version Peine hat „leyer“ (M. 165 = desde lejos).
- likau: wachsen (vgl. aber G. 25 lickau = mujer!). Zusammensetzungen: likau semaino = crezcan grandes en Socaire; likau santa = cuando uno se casa. Danach scheint die Grundidee der ersten Zeilen in Strophe 12 die Vereinigung der beiden Geschlechter zu Ende des Frühlingfestes zu sein.
- lipis: gleichgesetzt mit „loromo (loroma)“. Eine Pflanze in der Quebrada, die als Viehfutter dient. Im Gesang enthalten, weil an das Vorkommen von Wasser gebunden. — Vgl. außerdem Sch. 60, Anm. 1 über die Bewohner der südbolivianischen Provincia de los Lipis (Alcide d'Orbigny setzte bekanntlich die Llipis mit den Atacameños gleich), welche nach Alonso de Barzana ebenfalls die „Kaká“-Sprache der Diaguita usw. benutzten.
- lulaines: Mischung aus geröstetem Mehl, etwas Zucker und Wasser. (Vgl. G. 26 lulan = miel, abeja.)
- luslima: Nach M. 143 „que zapateen!“, M. 165 „baile“ (vgl. G. 26 luckanatur = mover). — „isluslima“ wurde mir als eine Kartoffelsorte („papa overa“) genannt.
- monté: evt. Hispanisierung von „molti“ (G. 26 = nube, nublado)? Ein Informant aus Peine nahm an dieser Textstelle „molte“, d. h. „molti“, an.
- muyai: Hier Name des heiligen Berges Mullay bei Soncor. (Version Mostny hat statt dessen „wilti“, den Namen der Quelle des Dorfes Peine.) Auf dem Mullay sollen sich Ruinen aus der Inkazeit befinden (Ruben 1952, 158); vgl. hierzu im Aymará: „muya = jardín, o huerta, o pedaço de tierra y no tocauan a las cosas que auia en ella por ser aplicadas para el Inga“ (B. II, 229). — Außerdem soll „muyai“ eine rote Maisart bezeichnen.
- nassi: evt. Hispanisierung (zu „nacer“? Version Peine hat „nace“). Oder Fehler für „massi, masi = prójimo“ (G. 26)?
- pachata: Erde. Hierzu Erläuterung: „In der Erde lebt ein altes Paar: Pachamama und Pachatata.“ M. 164 verweist auf G. 27 paatcha = la tierra. Vgl. auch B. II, 242 bis 243.
- pane: evt. Hispanisierung (zu „pan“?). Version Peine hat „pani“; vgl. dazu G. 27 pani = pollo; panni = hijo (vgl. auch Sch. 18) sowie Sch. 23: el sufijo pani parece ser diminutivo.
- pátau: Ort in der Nähe des Beginns der Wasserleitung. Vgl. Aymará: „pataui, patataui = la toma, o represa del agua“, B. II, 235. — Version Peine hat statt dessen „tami“.
- pauna: 1. Kind (G. 27), 2. eine Kartoffelsorte (sehr große Knollen mit gelbem Fleisch, die besonders geschätzt werden). Meine Informanten bezweifelten die Richtigkeit von M. 165: pauma = papa pequeña.
- puri: Wasser (G. 28).
- safllu: gleichgesetzt mit „káfli, kafle“ (pasto blanco para los animales). Vgl. Sch. 34: sap'lor, sap'lur = espiga de maíz.
- sajtai: angeblich „harta agua“. Vgl. aber G. 29: sacktur = ir; sackiltur = prendedor. Im Aymará: sakha = las aberturas de la tierra, o peñas, o concauidades (B. II, 305).
- sai, sayi: Regenwasser, vgl. „sairi“.
- saino: Widersprüchliche Erklärungen: 1. „Vamos a zapatear!“, 2. „rojo oscuro, color de la tierra de los cerros“.
- sairi, sairina: Regen (G. 29). Kein Zusammenhang mit „sayri“ als „Tabak“ bei Quechua (Rowe 1946, 292) und Aymará (La Barre 1948, 67). Zur Endung „-na“ vgl. M. 152 und 153.
- saisa: M. 150 und 154 vermutet „una forma de un verbo auxiliar“.
- saki: Bedeutung unbekannt. In Version Peine „saque“ (hispanisiert zu „sacar“?).
- sema, semaino: Hier wohl nicht das Zahlwort 1 (sema); sondern richtiger „sima“, Mann, Gatte (vgl. Sch. 12 und 30). Version Mostny hat statt „-ino“ die Endung „-inuna“, vgl. hierzu „-nunar“ (artículo indefinido un, uno), Sch. 22 nach San Román 1890.

- solar**: Quellwasser vom Hang des Lausa, welches die Schlucht oberhalb der „toma“ erreicht und so den Hauptkanal von Socaire speist. — Vgl. auch M. 164 als Bergname.
- talú**: gleichgesetzt mit „talau“, einem See südlich des Miñiques.
- tami**: gleichgesetzt mit „tamas“, einer Quelle am Nordhang des Miñiques. Nach M. 164 Bergname. — Vgl. vielleicht auch Aymará „thami = entre dos luzes de parte de noche, o antes de amanecer claro“ (B. II, 344). — Version Peine hat statt dessen „kepe“ (G. 18 kepe = ojo; kapiac = ojo de agua).
- tanti**: geschnittenes Getreide; Haufen von gemähtem, aber noch ungebündeltem Weizen. Vgl. Sch. 34 = grano de maíz; M. 150 = amontonado. Danach scheint die Grundbedeutung „geerntete Körnerfrucht“ zu sein.
- tárar**: gleichgesetzt mit „talau“, einem See südlich des Miñiques. Nach M. 164 aber eine Kartoffel mit weißem Fleisch. Mostny hat in Strophe 8 statt dessen wohl richtiger „kalal“ (G. 16 kalal = quebrada).
- techañita**: angeblich „aloja“, d. h. Chicha aus Schoten des Algarrobobaumes. Der Kunzaname für „aloja“ lautet aber „ckilapana, ckilampana“ (G. 18)! — Ein Zusammenhang mit „tchadnatur = despegar“ (G. 33) ist nicht ersichtlich.
- tukur**: 1. = tuskor (vgl. G. 32 tukur = buho); 2. = tukur. Diese Form ist im Gesang gemeint und bedeutet: „eine Quellwiese; ein Rasen, dem Wasser entspringt; ein Gras, das ganz hoch am Bergbach wächst“.
- tumisa**: Der heilige Berg von Cámar.
- uwai**: angeblich „si hay“ (wohl Volksetymologie). M. 165 vermutet „awai“, aber hierfür war keine Bestätigung zu erhalten.
- yajtai**: vgl. G. 35: yacko = agua; yacktamari = vecino?
- yawe, yayawe**: i yawe angeblich „dame harto“
- yentes**: gleichgesetzt mit „yentil, yantil“, einer Heilpflanze aus Cámar.
- yes**: vgl. Präfix „iss-“ (Pron. poss. 2. sing.), G. 24 iss = tuyos.
- yokoinar**: gleichgesetzt mit „okoinar“, angeblich „hondo“, S. o. „kolkoinar“!
- yolaskita**: eine früher übliche Speise aus geröstetem Mehl und etwas Fett. Das mit Wasser vermengte geröstete Mehl dient als Opfergabe für Berge und Quellen.
- yurua**: gleichgesetzt mit „yuro“, soll in der Bedeutung etwa „tukur“ entsprechen. Im Aymará ist „yuru“ eine „cosa honda“ (B. II, 397). Setzt man „yuru“ (Aymará) mit „tockor“ (G. 32) im Kunza gleich, so stehen sich gleiche Bedeutungen in den beiden Nachbarsprachen gegenüber.
- yuyu**: gleichgesetzt mit „çapir“ (quinoa chica). Vgl. auch G. 36: planta comestible parecida al bledo español. M. 164 nimmt Verwechslung mit einem lautähnlichen anderen Begriff an.

Anmerkungen:

- (1) Die Socaire-Expedition wurde ermöglicht durch die Unterstützung der chilenischen Staatsuniversität und die verständnisvolle Förderung ihres Rektors Juan Gomez Millas. Die chilenische Luftwaffe und die Kupfermine von Chuquicamata halfen mit Flugzeug- und Autoverbindung. Diesen Stellen und den hiesigen Institutionen (Deutsche Forschungsgemeinschaft und Deutsche Ibero - Amerika - Stiftung) sei auch hier bei der Veröffentlichung ethnographischer Ergebnisse gedankt, ebenso wie meinen beiden chilenischen Begleitern im Felde.
- (2) Socayre, Sockaire, im Kunza eigentlich „Suckar“, vgl. Schuller 1908, 90.
- (3) Ruben 1952 hat einige Zahlenangaben über den Landbesitz in atacameñischen Dörfern: Lasana heute pro Familie ca. 2 ha bewässerbares Land (S. 140), Caspana heute pro Familie durchschnittlich 1 ha (S. 142), die Hirtensiedlung Machuca heute pro Familie 0,5 ha Mais- und Kartoffelfelder (S. 150). In den Gärten der Oase von Toconao gilt ein Mann mit 5 ha als reich; 0,25 ha genügen nicht für den Lebensunterhalt einer Familie (S. 156). — Chiuchiu hatte im vorigen Jahrhundert etwa 3 ha für eine fünfköpfige Familie (S. 192, Anm. 13).
- (4) Glosario S. 17 = dar.
- (5) 1956 galten in Peine Nicolás Ramos und Horacio Morales als Cantales.
- (6) Glosario S. 16: ckacktschir sowie ckactur = bueno, agradable, sabroso al paladar bzw. beber, pero hasta emborracharse.
- (7) Vgl. La Barre 1948, über „č'ač'akoma“ (Eryngium foetidum Linn.) bei den Aymará.
- (8) Nach San Román: tarajche = sed (Sch. 20); jedoch G. 31: sed = tarcma.
- (9) Pro Hektar 10 m Kanalsäuberung (Ruben 1952, 156).
- (10) Boman 1908, Bd. II, 498.
- (11) Vgl. Mishkin 1946, 425 für moderne Quechua der Cuzco-Region, die regelmäßig Koka und Aguardiente der Erde darbringen.

- (12) Boman 1908, Bd. II, 487. — „Pariana“, rosa Flamingofedern, waren eine beliebte Opfergabe im alten Perú, vgl. von Tschudi 1891, 217.
- (13) Glosario S. 32.
- (14) In Peine müssen die Felder alle 10 bis 20 Tage bewässert werden. Das Wasserrecht regelt der „juez de riego“ oder „alcalde de agua“, der vom Dorf vorgeschlagen und abgewechselt wird. (Mostny 1954 passim.)
- (15) Die von Echeverría y Reyes wiederholt (1896 und 1912) geäußerte Vermutung, das Kunza sei mit irgendwelchen polynesischen Idiomen verwandt, ist gänzlich unzutreffend.
- (16) Ist es ein Zufall, daß auch der Talátur, der nur einmal im Jahr gesungen und getanzt wird, gerade zwölf Strophen umfaßt?
- (17) Bertonio Bd. II, 242 für die alten, La Barre 1948, 169 für die modernen Aymará. Tschopik 1951, 200 kennt die in Socaire bekannte Formel von „Pachamama, Santa Tierra“ auch für das Westufer des Titicaca-Sees. Das Vorkommen von Pachamama bei Uru und Chipaya ist u. a. durch Métraux 1935a, 88 und 1935b, 328 belegt.
- (18) Für Bolivien vgl. Bertonio Bd. II, 329 und La Barre 1948, 192. Beachte auch die Straußentänzer „achaches“ auf dem San Pedrofest am 29. Juni in San Pedro Atacama, laut Ruben 1952, 152—153. In Peine heißt der Maskenträger beim Karneval ebenfalls „achacha“, vgl. Mostny 1954, 94.
- (19) „puto“, „puto-puto“ oder „pputo“ (Glosario, S. 29).
- (20) Vgl. Tello 1956, 17 über Strombus Galeatus.
- (21) Rowe 1946, 290.
- (22) Vgl. Mishkin 1946 pl. 99, unten rechts.
- (23) La Barre 1948, 101 und 114.
- (24) Die Verwendung der Schneckenhörner „pututu“ im andinen Gebiet — einschließlich der „fututos“ unter den Chibchas — erinnert stark an die Funktionen des Schneckenhornes „pu“ in der Südsee.
- (25) La Barre 1948, 85. Vgl. aber Bandelier über besondere Riten für neue Bewässerungsgräben, laut Tschopik 1946, 518. Leider war mir das Ms. seines Tagebuches, das in New York im Museum of Natural History aufbewahrt wird, nicht zugänglich.
- (26) Tschopik 1946, 554.
- (27) Hierzu Tschopik 1946, 561 und Tschopik 1951 passim. Zur Verwendung von „q'oa“ außerdem Boman 1908 Bd. II, 491 für Susques in der argentinischen Puna, La Barre 1948, 56 und 98 für Bolivien, Métraux 1935 passim für Chipaya.
- (28) Rowe 1946, 306—307.
- (29) Tello & Miranda 1923.
- (30) Soler Bustamante 1954.
- (31) Soto Flores 1953.
- (32) Soto Flores 1953, 158—160. Vgl. hierzu auch von Tschudi 1891, 215 (Kumpa) und 217 (Rarkawil'ana) zum Kult der Bewässerungsgräben in Altperu.
- (33) Rowe 1946, 310 nach Cobo, 13. Buch. 28. Kapitel.

Literaturhinweise:

- Bennett, Wendell C.: „The Atacameño“, in: HSAI II, 599—618, Washington 1946.
- Bertonio, P. Ludovico: „Vocabulario de la Lengua Ayamará“ (1612) (abgek.: B.), Faksimile-Ausgabe. Leipzig 1879.
- Boman, Eric: „Antiquités de la Région Andine de la Republique Argentine et du Desert d'Atacama“, Paris 1908.
- Carrion Cachot, Rebecca: „El Culto al Agua en el Antiguo Perú“, in: Rev. Mus. Nac. Antr. Arq. II, 2, Lima 1955.
- La Barre, Weston: „The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia“, Amer. Anthr. Ass. Mem. 68, Menasha 1948.
- Métraux, Alfred: „Contribution à l'ethnographie et à la linguistique des Indiens Uro d'Ancoacqui (Bolivie)“, in: Journ. Soc. Amer. XXVII, Paris 1935.
- Derselbe: „Les Indiens Uro-Çipaya de Carangas“, in: JSA XXVII und XXVIII, Paris 1935 und 1936.
- Mishkin, Bernard: „The Contemporary Quechua“, in: HSAI II, 411—470, Washington 1946.
- Mostny, Grete, et al.: „Peine, Un Pueblo Atacameño“, Publ. No. 4 Inst. Geogr. Univ. Chile, Santiago 1954 (abgekürzt: M.).
- Munizaga, Carlos A.: „Relatos Populares de Socaire“, Ms.
- Ders. und Herrera, José: „Notas etnoentomológicas del Pueblo de Socaire“, in: Notas del Centro de Estudios Antropológicos No. 1, Universidad de Chile, Santiago 1957.

- Ders. und G u n c k e l, Hugo: „Etnobotánica de Socaire“, Ms.
- R o w e, John H.: „Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest“, in HSAI II, 183—330, Washington 1946.
- R u b e n, Walter: „Tiahuanaco, Atacama und Araukaner“, Leipzig 1952.
- S c h u l l e r, Rudolfo: „Vocabulario y Nuevos Materiales para el Estudio de la Lengua de los Indios Lican-Antai (Atacameños) — Calchaqui“, Santiago (um) 1908 (abgekürzt: Sch.).
- S o l e r B u s t a m a n t e, E.: „Proyecto Yauyos-Huaro-chiri. La Agricultura en la Comunidad de San Pedro de Huancaire“, in: Rev. Mus. Nac. XXIII, 90—139, Lima 1954.
- S o t o F l o r e s, Froilan: „Invencción o Fiesta de Cochabamba (Huancavelica)“, in: Rev. Mus. Nac. XXII, Lima 1953.
- T e l l o, Julio: „Arqueología del Valle de Casma“, Lima 1956.
- Ders. und M i r a n d o, Próspero: „Wallallo. Ceremonias Gentilicias realizadas en la Región Cisandina del Perú Central (Distrito Arqueológico de Casta)“, in: INCA 1, 475—549, Lima 1923.
- T s c h o p i k, Harry: „The Aymará“, in: HSAI II, 501—573, Washington 1946.
- Derselbe: „The Aymara of Chucuito, Peru. I: Magic.“ Anthropol. Pap. AMNH 44, 2, New York 1951.
- T s c h u d i, J. J. von: „Culturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des Alten Perú“, in: Denkschriften Kaiserl. Akad. Wiss. Wien, Phil.-Hist. Classe, Bd. XXXIX, Wien 1891.
- V a i s s e, Hoyos, und Echeverría y Reyes: „Glosario de la Lengua Atacameña“, Santiago 1896 (abgekürzt: G.).

Die Ait-bou-Guemmez im östlichen Hohen Atlas

Von
Erwin Beier

Mit 1 Abbildung

Hart an der Hauptwasserscheide des zentralen HochAtlas, an seiner Nordabdachung, im Schatten des 4071 m hohen *M'Goun*, der zweithöchsten Erhebung Nordafrikas, liegt der Wohn- und Lebensraum des Berberstammes der *Ait bou Guemmez* (fortan *AbG*), den wir 1951 und 1957 näher kennenlernten, und bei dem wir durch eigene Beobachtungen, übereinstimmende Erzählungen der Stammesmitglieder und teilweise ergänzende Aufklärungen durch die französische Militär- und heutige marokkanische Verwaltung interessante und teilweise bisher nicht bekannte Einzelheiten über die Natur- und Kulturlandschaft sowie die Stammesgeschichte klären konnten.

1. Erkundungsgeschichte

Übereinstimmende Auskünfte der Berber und Literaturstudium ergeben, daß das Stammesgebiet erstmalig 1923 im Zuge der „Pazifikation“ durch Oberst Chardon vom Distrikt Azilal mit seiner Soldatengruppe durchquert wurde. Der zweite Kontakt mit Europäern erfolgte 1926 durch Hauptmann Martin, Hauptmann Ribaut und Hauptmann Evrard, die über die topographischen Verhältnisse noch vollkommen im unklaren waren und als erste Europäer das Imi-Tal betraten. 1925 war Martin bereits am Izourar-See vorbeigekommen, und von diesem Offizier stammen auch die ersten Schilderungen dieses Gebietes.

Dresch (Straßburg) berichtete 1949 flüchtig über physiogeographische Erscheinungen, aber nur am Rande des Stammesgebietes, so daß wir bei unserem Aufenthalt 1951 die erste wissenschaftliche und bergsteigerische Arbeitsgruppe waren, die längere Zeit inmitten des Stammes lebte. Gegen Ende unseres Aufenthaltes trafen wir dann eine englische Biologengruppe unter Roy (Edinburgh), die sich neben unserem Hauptlager niederließ.

Zwei Monate später durchforschten Mensching (Würzburg) und Rauh (Heidelberg) das Gebiet physiogeographisch und botanisch.

Gestützt auf die ihm von Mensching und uns zur Verfügung gestellten ersten Arbeitsunterlagen hielt sich Wiche (Wien) 1952 dort auf.

1957 konnten wir während eines zweiten Aufenthaltes unsere Arbeiten ergänzen.

2. Grenzen

Der Schwerpunkt des Stammesgebietes liegt im Tal des *Assif* (d. h. Gebirgsbach) *bou Guemmez*, wie der Oberlauf des *Oued Lakhdar* genannt wird; außerdem siedelt ein Teil an den Quellen des *Assif Sremt*, einem rechten Nebenfluß des *Lakhdar*.

Die Grenzen des Stammesgebietes sind nur im Nordosten nicht genau festgelegt; hier, zwischen *Khot n Koubbach*, *Akka* (d. h. Wildbach) *n Koubbach*, *Tizi* (d. h. Paß) *n Tirrhist* und *Akka n Tamda* werden die Weiden wechselseitig von den *Ait Mehamed* und *AbG* benutzt, wobei letztere oft bis *Tamda* und *Aguerd n Tinilt* kommen. Im Süden bildet die Mauer der Hauptwasserscheide mit dem *Ouaougoulzat* und *Igoudamen* eine scharfe Grenze gegen die *Ait M'Goun* auf der Saharaabdachung. Im Südwesten und Westen läuft die Grenze gegen die *Ait bou Oulli* über die Hänge des *Igoudamen* zum *Tamzrit-Feld*,

dem großen unfruchtbaren Schuttfächer des *Assif Arous*, und weiter zum *Abrid Ouqedim* im *Ighil n Tizzal*, ungefähr 1,5 km unterhalb des Dorfes *Agouti* den *AbG*-Bach überquerend. Der weitere Verlauf der Westgrenze, jetzt gegen die *Ait Abbes*, verläuft quer über die Nordhänge des *Tizzal* hinunter in das Tal



Siedlungen und Verkehrswege

des *Assif Sremt*, ungefähr 4 km westlich des gleichnamigen Dorfes, und hinauf zum *Tizi n Tezdmine*. Hier greift das Stammesgebiet noch in einer Ausbuchtung am Nordhang hinunter bis fast in den Talgrund des *Ouamedent*. Nördlich der Linie *Tezdmine*-Paß, *Tirhemt n Ait Ali* im *Akka n Ouamedent*, *Khot n Koubach* im Süden des *Tizi n bou Ikhsan* liegt das Stammesgebiet der *Ait Mehamed*

med. Im Osten werden die *AbG* durch eine ungefähre Linie vom *Khot n Koubbach*, einem Punkt 6 km östlich des *Tizi n Tirrhist*, über den *Tamentksila*, *Tizi n Tarfist* und *Azourki* ins Tal östlich des *Izourar-Sees* von den *Ait bou Iknifen* und dann weiter im Tal des *Akka n Igourane* zum *Tizi n Ouchehene* auf der Hauptwasserscheide von den *Ait Oussikis* getrennt.

Zu ernsteren Grenzstreitigkeiten kommt es eigentlich seit 1930 nicht mehr, als mit den *Ait Ounir* im Gebiet von *Sremt* Kämpfe stattfanden, die aber 1931 geregelt wurden. Es flackern lediglich immer wieder trotz einer Regelung durch den Sultan am 4. August 1934 kleinere Zwiste zwischen den Bewohnern von *Agouti* und den benachbarten *Ait Brahim* auf, einem Sippenverband (franz. Fraktion) der *Ait bou Oulli*, die im Rufe großer Unredlichkeit stehen.

3. Orographie

Das Gebiet der *AbG* greift damit auf das Einzugsgebiet mehrerer Flüsse über. In erster Linie handelt es sich um den gleichnamigen Fluß, dessen Quelle östlich von *Ait Ouham* liegt. Sein größter Zubringer ist der forellenreiche *Assif n Ait Imi*, der hintereinander die Namen *Akka n Ait Rbat*, *Assif Ibaqellioun* und *Assif n Ait Imi* führt; der letztere Quellast kommt vom *Imi-Paß* im Zuge der Hauptwasserscheide herunter. Die Vereinigung mit dem Hauptfluß erfolgt zwischen *Tabant* und *Timyit*. Der Sippenverband *Ait Sremt* bewohnt den Oberlauf des gleichnamigen Flusses nördlich des *Tizzal-Gebirges*; dieser *Assif Sremt* mündet in den *Oued Lakhdar* im Bereich des Stammes der *Ait Abbes*. In den *Oued Bernat*, der aber schließlich auch in den *Oued Lakhdar* mündet, fließen der *Akka n Koubbach* und der *Akka n Ouamedent*. Einem ganz anderen Flußgebiet, nämlich dem des *Oued el Abid*, gehört der *Akka n Tamda* an, der in den *Assif n Ahansal* mündet.

Der Wohnraum ist somit ein west-ost orientiertes, ungefähr zehn mal fünf- und zwanzig Kilometer großes Hochtal in einer Seehöhe von 1900 bis 2200 m, das allseits sehr gute natürliche Grenzen hat. Durch diese strenge Abgeschlossenheit blieb es vor fremden Einflüssen auch ziemlich bewahrt. Wir können darin fünf naturlandschaftliche Teilräume unterscheiden, die auch von verschiedenen Untergruppen des Stammes bewohnt werden.

- a) Den Oberlauf des *AbG* von der *Zawia n Walemzeg* bis *Taghoulit* mit seinem 400 bis 800 m breiten Talboden und besonders rechtsseitig sanften Talhängen bewohnen die *Ait Hakem*.
- b) Unterhalb des schluchtartigen Durchbruchs das mittlere *AbG-Tal* mit den *Ait Ouriat*; es wird vom beherrschenden Kegelberg *Ait Milk* abgeschlossen und liegt, nur 400 bis 500 m breit, zwischen dem Kamm des *Adazen* und den Vorbergen des *Tizzal*, die fast senkrecht aufragen, eingezwängt.
- c) Von der Einmündung des *Imi-Baches* abwärts das Wohngebiet der *Ait Myahia* im unteren *AbG-Tal*, das mit zwei bis zweieinhalb Kilometer weit-aus am breitesten ist und an der *Tiourzad-Klamm* endet.
- d) Das *Imi-Tal*, in das sich alle drei schon erwähnten Fraktionen teilen, und zwar derart, daß *Akourbi* und *Rbat* im oberen Teil (am *Akka n Ait Rbat*) von *Ait Hakem*, der mittlere Teil (*Assif Ibaqellioun*) mit dem Ort *Ibaqellioun* von den *Ait Ouriat* und der Unterlauf, das eigentliche *Assif n Ait Imi* mit dem gleichnamigen Ort, von *Ait Myahia* bewohnt werden.
- e) Der durch den 2650 m hohen *Ouriat-Paß* abgetrennte Oberlauf des *Assif Sremt*, den die *Ait Sremt* bewohnen.

4. Klima

Über das Klima referierten wir ausführlich an anderer Stelle. Es handelt sich hier um ein echtes Gebirgsklima. Nördlich des *Ighil (= Gebirge) n Tizzal*

und *Ighil n Ait Ouriat*, zwischen dem Tizdmine-Paß und Tamda, verursacht die nord-offene Lage große Rauheit. Im Winter liegt hier der Schnee bis in den Mai hinein und wehen heftige Stürme. Das eigentliche AbG-Tal hingegen ist durch die tiefe Einsenkung inmitten hoher Gebirgszüge vor rauen Winden geschützt und bietet im Zusammenhang mit künstlicher Bewässerung gute Kultivierungsmöglichkeiten. Natürlich bleibt es auch im Sommer durch die Höhenlage um 2000 m relativ frisch. Im Durchschnitt erreichen die Sommertemperaturen Höchstwerte von 32 Grad, im Winter dagegen müssen beträchtliche (oft 20) Minus-Grade verzeichnet werden.

5. Vegetation

Das Pflanzenkleid des AbG steht unter der Herrschaft der genügsamen immergrünen Steineiche, die aber keine wirklichen Wälder mehr wie bei den *Ait Mohammed* im Norden bildet; Hochstämme sind infolge des Tierfraßes selten, und nur ihre starke Regenerationsfähigkeit hat sie vor der Vernichtung bewahrt. Die AbG schonen aber ihren Baumbestand viel mehr als ihre Nachbarn. Einen relativ stärkeren Baumbestand zeigen die Südhänge des Tizzal und *Ouriat* und die Umgebung des *Tirrhist*-Passes; der größte Waldbestand findet sich auf den Hängen von *Sremt* bis *Tachguelt* (*Imhadasen*) und ist zwischen den AbG, *Ait Abbes* und *Ait Ounir* aufgeteilt. Die Steineichen erreichen am *Tirrhist*-Paß eine ziemlich scharfe Höhengrenze von 2600 m, im engen *Arous*-Tal von 2450 m.

Darüber setzt dann die subalpine Nadelwaldstufe mit Wacholder an, und zwar die beiden Arten *oxycedrus* und *thuriferus*. Auf den Hängen um das oberste AbG-Tal begegnet man ihnen gemischt mit Steineichen. Der Wacholder mit seinem gedrungenen Stamm und der fast kugeligen Krone liebt die sommerliche Trockenheit und die Winterkälte; die oft mehrere hundert Jahre alten Bäume reichen bis fast 3000 m, gleichzeitig die Wald- und auch Baumgrenze bildend. Durch die schwächere Regenerationsfähigkeit des Wacholders droht eine baldige völlige Vernichtung, wozu der Holzkohlenbedarf der Bevölkerung wesentlich beiträgt.

Eine besondere Note erhält der „Wald“ (oft nur drei bis vier Bäume auf 100 m²) im AbG durch das Auftreten des Buchsbaumes als Unterwuchs, besonders im Gebiet südlich von *Agouti*, der aber nur bis 2300 m reicht. Im Bergsturzgelände unterhalb *Agouti* tritt ein ziemlicher Bestand an Aleppo-Kiefern auf.

Im Gegensatz zu den Alpen fehlt hier eine Krummholzregion vollständig. Unmittelbar an die Baumgrenze schließt die alpine Stufe an, die zuerst von den einförmigen, bis 3500 m hinauf reichenden Dornpolstern gebildet wird. Es sind dies einen halben Meter hohe verholzte Zwergsträucher, die wegen ihrer Dornen nicht abgeweidet werden. Ein eigentlicher Almenrasen fehlt. Über 3500 m treffen wir dann noch auf eine sehr artenarme Fels- und Schuttflora.

Bei den Dörfern am Talboden stehen infolge der künstlichen Bewässerung viele Nußbäume und Weißpappeln.

6. Tierwelt

Die Tierwelt ist sehr arm. Am Tizzal, Dj. *Ouriat* und auf der M'Goun-Nordseite treten vereinzelt Mufflons und in den Schluchthölzern von *Sremt* und *Rbat* einige Wildschweine auf. Auf den Feldern treiben sich einige Rebhühner und Hasen herum, und in der Nacht streichen über die Hänge bis herunter in die Täler Schakale. Der AbG-Bach besitzt reichen Forellenbestand, den früher die Juden des Tales gerne lichteten.

7. Geschichte

In dieser Naturlandschaft lebt nun der AbG-Stamm, der bereits 1109 n. Chr. zum ersten Male in einem Dokument (ein Habous-Akt auf Gazellenleder) erwähnt wird. Zu dieser Zeit war der Raum zwischen AbG-Tal und *Tadla* einerseits und zwischen den *Ait Sokhman* und *Azilal* andererseits von der mächtigen Stammeskonföderation der *Ait Ouaster* bewohnt. Das „Kitab el Ansab“ aus dem 12. Jahrhundert rechnet sie zu den nördlichen Sanhadjas, die die Streitkräfte der Almohadendynastie bildeten. Die Bewohner des Mittleren Atlas erzählen, daß die *Ait Ouaster* eine Zeitlang die Bewohner von *Ouaouizarth* waren und schreiben ihnen auch die Dorfruinen von *Tirhermatin* und *Tigouta* in dem heute den *Ait Isha* gehörenden Gebiet am linken Ufer des *Oued el Abid* zu.

Unter der Herrschaft der Almohaden kam es zur entscheidenden Islamisierung Marokkos, der malekitisch-orthodoxe Ritus errang die Führung. Gleichzeitig entstanden eine Reihe von religiösen Bruderschaften als Nachwirkung der heidnischen Berberseele; u. a. gründete *Dada Said ou Ameur el Ahansali* Ende des 12. Jahrhunderts im Tal des *Asif Ahansal* im Stammesgebiet der *Ait Taguella* eine neue Zawia (= Haus einer Bruderschaft), die in Hinkunft entscheidenden Einfluß auf das Stammesgebiet der AbG ausüben sollte. Dieser Marabu und seine Nachfolger betrieben energisch die Islamisierung, doch kann man von einer Einpflanzung arabischer Kultur kaum sprechen; im Gegenteil, da diese Marabus nur berberisch sprachen, kann man sagen, daß sie den Islam berberisierten und ihm einen ausgesprochen partikularistischen Charakter verliehen.

Die benachbarten *Ait Ouaster* sahen *Dada Said* nicht gern, so daß dieser schließlich die *Ait Atta* aus der Sahara, die ebenfalls der großen Gruppe der Sanhadjas angehören, zu Hilfe herbeirief. Diese Nomaden der Wüste folgten dem Ruf nur zu gern und nützten die nach dem Tod des Sultans *Abu Yakub Yussef II* 1234 beginnende Dekadenz der Almohaden, um den traditionellen Vorstoß gegen Norden wiederaufzunehmen. Die *Ait Atta* waren siegreich und vertrieben einen Teil der *Ait Taguella* und *Ait Ouaster*; einige ihrer Sippenverbände blieben im Lande: so die *Ait bou Iknifen* bei *Talmest*, nicht weit von der *Ahansal*-Zawia entfernt, und die *Ait Ounir* bei *Bernat* mitten im heutigen Gebiet der *Ait Mhammed*; der größere Teil der *Ait Atta*-Verbände zog noch weiter gegen Norden bis in das Becken von *Ouaouizarth*.

Der im Land verbleibende Rest der *Ait Ouaster* aber verschmolz mit den Eindringlingen zu den neuen Stämmen der *Ait Isha*, *Ait Seri*, *Ait Bouzid*, *Ait Abbes* und *Ait Mehammed*, die dann die neue Konföderation der *Ait Messat* bildeten. Diese Veränderungen gingen aber sehr langsam vor sich, und wahrscheinlich dauerte die Bildung der neuen Stämme Jahrhunderte. Zuletzt werden die *Ait Ouaster* 1693 in einem Sultans-Dahir erwähnt.

Aus dem Fehlen jeglicher Geschichtsschreibung und der Notwendigkeit, sich auf die mündliche Überlieferung zu verlassen, folgt natürlich, daß sich keine genauen historischen Tatsachen festlegen lassen. Die AbG scheinen ein Beweis dafür zu sein, daß glückliche Völker keine Geschichte haben. Wir können aber mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß sie als älteste Bewohner des Gebietes Abkömmlinge der *Ait Ouaster* sind, die durch geschmeidige Anpassung die Invasion der *Ait Atta* überdauerten.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts finden wir sie noch in dem Gebiet, das heute die *Ait Mehammed* bewohnen. Der Niedergang der *Ait Ouaster* rief die Begehrlichkeit der benachbarten Gebirgsstämme wach. Die AbG begriffen, daß sie einiges Land opfern mußten, da sie nicht zahlreich genug waren, alles zu verteidigen. Sie verließen ihr Gebiet, in dem sich daraufhin die *Ait Mehammed*, die aus dem *Ouanergui*-Tal (einem Nebental des

Ahansal-Tales) kamen, niederließen, und zogen in das *Ouas*-Tal (das heutige AbG). Trotzdem behielten sie aber immer noch schöne Besitzungen in den verlassenen Gebieten. Sie besitzen z. B. zahlreiche Felder in *Zmaiz* bei den *Ait Taguella* zwischen *Tanant* und *Azilal*, die der Überlieferung nach ebenfalls ein Zweig der *Ait Ouaster* sind und heute zu den *Ntifa* gehören.

Ungefähr zu dieser Zeit ergriffen die AbG die Partei der *Hansalin*; durch die mächtige Hilfe dieser Marabus wurden sie von ihren Nachbarn respektvoll geachtet.

Während sie von den fremden Stämmen unbehelligt blieben, waren sie untereinander zerrissen, da sie im Lauf der Zeit wie alle marokkanischen Stämme in zwei feindliche Sippenblöcke (*left*) zerfallen waren, die quer durch die Sippenverbände verliefen: auf der einen Seite standen die *Ait Ouaham*, *Ait Ouchi*, *Ait Ouriat*, *Ait R'Bat*, *Ait Imi* und *Agouti*, auf der anderen die *Ait Ali*, *Ait Ouanougda*, *Ibaqellioun*, *Ait Myahia*, *Ait Ziri*, *Idoukallen*, *Aguerd n'Ouzrou*, *Tabant* und *Timyit*. Diese beiden Gruppen lagen dauernd miteinander in Konflikt, wobei die ersteren zeitweilig von den *Ait bou Iknifen* von *Talmest*, den *Ougoudid* und den *Ait Outferkal* unterstützt wurden, während die anderen die Schützenhilfe der *Ait Ounir*, *Ait Isha* und *Ait Mehammed* fanden. Diese ewigen Fehden dauerten bis zur „Pazifikation“ durch die Franzosen in den 30er Jahren und führten dazu, daß der Stamm schließlich unter das Kommando dreier großer Feudalherren von Frankreichs Gnaden geriet, die aus dem Hader der Clans ihren Nutzen zogen; es waren dies der mächtige *Glaoui*, der *Hansali* und der *Ouchettou*.

Die Marabu der *Hansali*-Bruderschaft hatten immer mehr weltlichen Einfluß erlangt, vor allem durch ihre Schaukelpolitik zwischen den beiden feindlichen *left* der AbG; die große Macht dieser Marabus äußerte sich auch darin, daß sie einmal den Gebirgsstämmen drohten, sie würden eine Invasion der Sahara-Stämme veranlassen, und dann wieder diesen, sie würden die Gebirgsstämmen dazu bewegen, ihnen im kommenden Frühjahr die Weiden zu versagen. Gegenüber der Sultansregierung blieben sie de facto vollkommen unabhängig und zahlten auch keinerlei Steuern. Die Stamm-*Zawia* wurde bis in die 30er Jahre hinein nie von einem Europäer besucht.

Während der *Kaid* von *Telouet* und spätere Pascha von Marrakech, *El Hadj Thami Glaoui* (gest. 1956) und der *Kaid Abdallah Ouchettou* von den *Ntifa* sich schon während des ersten Weltkrieges den Franzosen anschlossen, wahrte der mächtige Chef der *Hansali*-Bruderschaft *Sidi M'Ha ou Achmed el Ahansali* seine Unabhängigkeit. Im September 1922 schlug er im Gebiet der AbG mit 800 Kriegen die zehnfache Übermacht der vereinigten französischen und *Glaoui*-Truppen zurück. Dann wandte er sich gegen die französischen Truppen im Gebiet der *Ait Mehammed*, die ihn aber blutig belehrten, daß sie die Herren im Land sein wollten. Es kam Ende 1922 zum Waffenstillstand, und der *Hansali* versprach, sich bald zu beugen. Im Winter 1922/23 verhandelte er viel mit Oberst Chardon in *Azilal*, und während dieser Zeit seiner militärischen Untätigkeit leisteten die dissidenten Stämme, darunter auch die AbG, den im Juni 1923 eingedrungenen Franzosen nur wenig Widerstand, so daß diese den Militärposten *Tamda* nördlich des *Tirrhist*-Passes schaffen konnten. Am 27. Juni 1923 unterwarf sich *Sidi M'Ha* mit den *Ait Mehammed* und den *Ait Hakem* (einem Teil der AbG), im September des gleichen Jahres machte er auch dem Sultan seine Referenz; es war das erste Mal, daß diese Gebirgler sich einem Souverän unterwarfen. Daraufhin wurde *Sidi M'Ha*, obwohl Marabu, mit dem Kommando der *Ait Mehammed* und *Ait Hakem* betraut und war seither *Kaid*. Seine rechtzeitige Kehrtwendung hatte ihm dieses große Gebirgslehen eingebracht, das er dann noch 1932 und 1933 erweiterte, indem er die französische Besetzung der obersten Teile des *Ahansal*- und *Dades*-Tales begünstigte. Sein

Nachfolger und Feudalherr bis 1956 war sein Neffe *Sidi Ahmed ben Abdelmalek Ahansali*.

8. Gegenwärtige Stammeszusammensetzung

Heute gliedern sich die AbG in die drei großen Sippenverbände der *Ait Ouriat*, *Ait Myahia* und *Ait Hakem*.

Am reinsten davon haben sich die *Ait Hakem* erhalten, die fast zur Gänze nur von den *Ait Ouaster* abstammen; lediglich die *Ait Ouchi* stammen von den *Ait Morrhad* ab, und die *Ait R'Bat* sind eigentlich *Ait M'Goun*. Die dritte Ausnahme ist die *Zawia Oualemsi*, die sich von einem Scherif aus *Figuig* ableitet, der sich hier im 13. Jahrhundert niederließ und zwei Söhne hinterließ: *Sidi Aissa* gründete diese *Zawia* und *Sidi Moussa* die von *Tanerhmelt*.

Die *Ait Ouriat* und die *Ait Myahia* dagegen haben neben ihrem *Ait-Ouaster*-Blut auch noch fremdes in ihren Adern, nämlich das der *Ait Attab*, *Ait Imerhran*, *Ait Mazirh*, *Ait M'Goun*, *Ait Dades* und *Ait Bouzoud*. Sie unterstanden zusammen mit den *Ait Abbes* (die 1916 vom Kaid der *Ntifa* pazifiziert wurden) dem Kaid *Si Mohammed Ouchettou* von den *Ntifa*; seit seinem Tod war jeder Sippenverband unabhängig und wurde von einem *Amghar* geführt: die *Ait Ouriat* von *Hammou ou Lhassen Teglout*, die *Ait Myahia* von *Moha N'Ait Ali*.

Die Anfang 1956 in Kraft getretene Unabhängigkeit Marokkos brachte einen tiefgreifenden Wandel. Alle von der französischen Protektormacht eingesetzten einheimischen Notabeln wurden entfernt und ihr Besitz eingezogen. Soweit sie gute Miene machten, blieben sie in Freiheit und konnten in anderen Landesteilen als einfache Bauern weiterleben; Widerspenstige, die an eine Wiederkehr der Franzosen glaubten, wurden in Gefängnisse gesperrt, wie z. B. der *Ouchettou*.

Die neue marokkanische Regierung hielt starr am Zentralismus der Franzosen fest. Die ehemaligen Regionen wurden zu Provinzen erklärt und noch unterteilt; es gibt derzeit 18 Provinzen. Das Gebiet der AbG, das früher der Region Casablanca unterstand, wurde an die neugeschaffene Provinz *Tadla* angegliedert, deren Gouverneur in *Beni Mellal* residiert. Den Provinzen nachgeordnet sind die *Cercles* (Kreise), denen ein *Super-Kaid* vorsteht, der im gegenständlichen Fall seinen Sitz in *Azilal* hat. Es ist *Brahim Nadifi*, ein junger Dreißiger. Der Kreis *Azilal* ist in fünf *Annexes* (Bezirke) unterteilt: *Azilal*, *Bzoud*, *Ait Attab*, *Zawia Ahansal* und *Ait Mehammed*. Deren Chef ist jeweils ein Kaid. Dem Kaid von *Ait Mehammed*, *Si Abdallah Zerhouni*, unterstehen nun neben den Stämmen der *Ait Mehammed*, *Ait Ounir* und *Ait Abbes* auch unsere AbG. Es sind ihm damit auch die *Ait Hakem* und damit der gesamte Stamm der AbG unterstellt. Er stammt aus *Moulay Idris* und ist selbst Araber. Die neue marokkanische Regierung hat bewußt in vielen Berberstämmen arabische *Kaids* und in einigen wenigen Fällen auch umgekehrt eingesetzt, um damit zu demonstrieren, daß es nur ein einziges marokkanisches Volk gibt und die von den Franzosen stark betonte Zweiteilung in Araber und Berber nur auf deren Wunsch nach „divide et impera“ beruhte. Wir hatten Gelegenheit, den Kaid während einer seiner routinemäßigen dreitägigen Aufenthalte bei den AbG überallhin zu begleiten, und dabei den Eindruck gewonnen, daß er sich allgemeiner Wertschätzung erfreut. Im Gegensatz zum auch nach westlichen Begriffen äußerst gebildeten *Super-Kaid* in *Azilal* ist er der französischen Sprache nicht mächtig, besitzt aber ebenfalls ein hohes Bildungsniveau. Während er bei seinen Zusammenkünften mit den Dorfbewohnern und deren Führern nach orientalischer Sitte ißt, handhabt er bei den Mahlzeiten, die er gemeinsam mit den ihn begleitenden Offizieren unter Unteroffizieren der königlichen Armee einnimmt, sehr gewandt die europäischen Tischsitten.

Früher bewohnten auch Juden das AbG. Sie wurden ähnlich wie in den marokkanischen Städten von den Marokkanern geringschätzig behandelt und mußten ihre Wohnsitze getrennt von den Berbern nehmen. Sie waren in vier *Mellahs* (Judensiedlungen) konzentriert, die einen jeweils eigenen Ortsteil der folgenden Dörfer bildeten: *Ait Imi*, *Tabant*, *Takhedant* und *Iskataffen*. 1951 umfaßten sie 402 Personen, sie sich auf 94 Feuerstellen verteilten. Sie hatten keinen Bodenbesitz, sondern übten verschiedene handwerkliche Berufe, wie Sattler, Zimmermann usw., aus und waren auch regelmäßig am Wochenmarkt zu finden, wo sie Bestellungen entgegennahmen und auch an Ort und Stelle Reparaturen durchführten. 1957 waren sämtliche Juden verschwunden: sie waren alle nach Israel ausgewandert.

9. Die Siedlungen

Um das Siedlungsgebiet im einzelnen kennenzulernen, wandern wir das AbG-Tal von seinem Ursprung an durch die einzelnen Dörfer abwärts.

A. Ait Hakem

Die Quelle liegt in einem zirkusförmigen Talschluß, durch den zwei Trokentäler zum 2600 Meter hohen *Izourar*-See hinaufführen. Die Bachquelle ist typisch karstartig und weist die beträchtliche Ergiebigkeit von ungefähr vier Kubikmeter pro Sekunde auf. Von hier an wird das Wasser durch das ganze Tal in *sequias* (Kanälen) zur künstlichen Bewässerung der Felder geleitet. Das Tal ist in seinem obersten Teil sehr breit und bietet auf seiner ein Kilometer breiten ebenen Talsohle sehr gute Anbaumöglichkeiten. Es verengt sich an der Stelle, wo die Piste vom *Tirrhist*-Paß herunterkommt, auf weniger als die Hälfte, da hier ein ungefähr 50 Meter hoher Sporn von den Hängen im Norden hereinstreicht, an dessen Hang *Ighirine* und *Timlilt* liegen. Zwischen diesen beiden Orten führt über den Bergsporn ein kleiner Sattel, so daß sein südlicher Ausläufer einen leicht kegelförmigen Charakter annimmt.

Die folgenden Zahlenangaben der Feuerstellen bzw. Familien (F) und der Einwohner (E) beruhen für 1951 auf persönlichen Erhebungen, für 1952 auf Angaben der französischen Militärverwaltung und für 1957 auf Angaben der marokkanischen Behörden. In den Zahlen von 1951 sind die Juden jeweils bei ihren Wohndörfern mitgezählt; 1952 wurden die Juden eigens angeführt; 1957 waren keine Juden mehr vorhanden.

Die Detailzahlen über die Dörfer von 1951 und 1957 weichen stark voneinander ab. Wir selbst konnten 1957 feststellen, daß die Angaben der marokkanischen Behörden zum Teil ganz erheblich falsch waren; zum Beispiel erscheinen in der Statistik die Dörfer *Timlilt*, *Akourbi*, *Talmodat*, *Aguerd n'Ouzrou* und vor allem die Großdörfer *Ikhien Ighir* und *Ait Imi* überhaupt nicht, obwohl sie tatsächlich weiterbestehen und ihre Einwohner munter fortleben. Die marokkanischen Angaben für *Ait Taghoulit* und *Idoukallen* sind viel zu hoch gegriffen; andere Angaben wieder, wie zum Beispiel für *Ait Ouchi*, *Ait Ziri*, sind viel zu niedrig. Wohl stimmt ungefähr die Gesamtzahl, aber für die Detailzahlen muß man ungefähr das gleiche Verhältnis wie für 1951 annehmen.

Eines steht fest: Die Existenz der Dörfer hat sich nicht verändert, und der durch die Abwanderung der Juden aufgetretene Bevölkerungsrückgang ist durch die Vergrößerung der Berberbevölkerung mehr als wettgemacht.

1957 war die Bevölkerungszahl auf 6955 angewachsen; das ist ein nomineller Zuwachs von 1534 Köpfen in 6 Jahren. Wenn man aber noch die 402 inzwischen ausgewanderten Juden ins Kalkül zieht, ergibt sich ein Zuwachs von 1936 Berbern, das sind 38% in 6 Jahren! Da der nutzbare Ackerboden zur Gänze ausgenutzt ist und moderne Anbaumethoden nicht praktiziert wer-

Feuerstellen	1951	1952	1957
Zawia Oualemzi	55		95
Ait Ouaham	36		46
Iguelouane	26		37
Ighirine	18		18
Timlilt	18		—
Ait Ouchi	40		28
Ifrane	50		45
Rbat	77		146
Ait Taghoulit	70		58
Akourbi	25		—
Ait Hakem	415 F	479 F 2294 E	473 F
Ait Oughar	20		} 120
Ait Sellam	30		
Tadrout	20		—
Talmodat	7		—
Ikhfen Ighir	104		—
Iskataffen	76		85
Imelghes	28		66
Ibagellioun	30		90
Ait Ouriat	315 F	307 F 1326 E	361 F
Ait Sremt	84 F	92 F 395 E	69 F
Ait Imi	90		—
Tabant	40		39
Aguerd n'Ouzrou	47		—
Timyit	32		62
Ait Ziri	30		15
Idoukallen	28		113
Talsenant	20		27
Agouti	40		27
Ait Myahia	327 F	235 F 1004 E	283 F
Juden	oben enthalten	94 F 402 E	aus- gewandert
Summe aller Ait bou Guemmez	1141 F	1207 F 5421 E	1186 F 6955 E
Einwohner pro Feuerstelle . .		4,49	5,86

den, war mit diesem rapiden Bevölkerungswachstum eine Verelendung verbunden, die allerdings im letzten Jahr dadurch gestoppt wurde, daß die Besitzungen der franzosenfreundlichen Notabeln eingezogen und neu verteilt wurden. Für die Zukunft liegt aber hier das Hauptproblem der Talschaft, das vorläufig nur durch Abwanderung in die Städte gelöst werden kann.

Der alte Wachturm *Dar Sidi Ahmed* am linken Bachufer ist seit dreißig Jahren verfallen. Ein Stück abwärts auf derselben Talseite liegen dann die Häuser von *Ait Ouaham* inmitten des breiten ebenen Talbodens, der sich hier beckenförmig weitete. Seine Bewohner bilden eine eigene Sippengruppe der *Ait Hakem*.

Ihnen gehören auch die zwei Gebäude *Ait Aissa ou Ali* am linken Ufer. Sie sind gewöhnlich unbewohnt und dienten dem Kaid Ahansali als Absteigequartier. Es sind richtige Festungen mit Schießscharten, Zinnen und Pechnasen.

Auf die Sippengruppe der *Ait Ouaham* folgt die der *Ait Ali n'Ighir*, die *Iguelouane*, *Ighirine* und *Timlilt* bewohnen.

Die Sippengruppe der *Ait Ouchi* umfaßt zwei Weiler: einen mit 13 F am rechten und einen mit 25 F am linken Ufer.

Von der Sippengruppe der *Ait Ifrane* unterstanden früher 4 F (im Westen des Dorfes) dem Pascha El Glaoui, später jedoch alle dem *Ahansali*.

Die *Ait Taghoulit* sind die letzte Sippengruppe der *Ait Hakem* im Haupttal des AbG, und hier beginnt sich das Tal zu verengen, der kultivierbare Boden wird sehr knapp.

Es ist interessant, daß der oberste Teil des *Imi*-Tales ebenfalls den *Ait Hakem* gehört. Hier wohnt die Sippengruppe der *Ait R'Bat* in den beiden Dörfern *R'Bat n'Oufella* und *Akourbi*. Sie unterstanden wie alle *Ait Hakem* dem *Ahansali*. *R'Bat* liegt wenige hundert Meter unterhalb der mächtigen Karstquelle des *Imi*. Von ihr führt ein Saumweg nach Nordosten über die Berge in das von den *Ait Hakem* bewohnte AbG-Tal. *Akourbi* liegt an einem Bergsporn, der durch die Mündung eines kleinen Seitentales in das *Imi*-Tal entsteht.

B. *Ait Ouriat*

Das Haupttal wird nun zu einem Engtal ohne Talsohle, wo es keine Möglichkeit zur Anlage von Feldern oder Dörfern gibt. Auch die Piste muß zwischen zwei engen Schlingen ungefähr 50 Meter über den Talboden hinauf, um die Engstelle zu passieren. Diese Schlucht bildet aber keine Stammesgrenze, denn an ihrem Eingang liegt *Ait Oughar*; es wird von einem Teil der Sippengruppe *Ait Ouanougdal* bewohnt, die bereits zum Stamm der *Ait Ouriat* gehört; diese besitzen damit einen strategischen Vorposten im Bereich der *Ait Hakem* und sind gegen jede Überraschung aus der Schlucht heraus gefeit. Zu dieser Sippengruppe zählen auch noch die Dörfer *Ait Sellam*, das abseits der Piste am Ausgang der Schlucht, und *Tadrout*, das am Fuß einer markanten Antiklinalfalte liegt. Es liegen übrigens sämtliche Siedlungen der *Ait Ouriat* am rechten und damit sonseitigen Ufer.

Es folgt das kleine *Talmodat*, das der Sippengruppe der *Ait Messaout* angehört. Diese haben ihren Hauptwohnsitz jenseits der Bergkette im Norden im nur über den *Ouriat*-Paß erreichbaren Tal des *Assif Sremt*. Das Großdorf *Sremt* umfaßt drei Häusergruppen in je 300 Meter Abstand zwischen dem *Ouriat*- und *Tezdmine*-Paß. Die Talsohle hat eine Breite von 400 bis 600 Meter und ist besonders sorgfältig kultiviert; die gutgeschützte Lage gegen Süd- und Nordwinde bringt reichen Ertrag. Zwei der drei Häusergruppen liegen am rechten Ufer, das andere am linken. Der Kaid *Ahansali* hatte hier auch ein Haus. Als Scheikh fungierte bis 1956 *Mohammed ou Hantoum*.

Unterhalb von *Talmodat* liegt im AbG-Tal das größte Dorf des ganzen Stammesgebietes *Ikhfen Ighir*. Obwohl zur Gänze von *Ait Ouriat* bewohnt, herrschte bis 1956 ein großes Durcheinander in den Sippengruppen-Befehlsgewalten. Es gibt hier vier Sippengruppen: die *Ibcqhoussen* (25 F), die *Ait Khalifa* (27 F), die *Ait Messaoud* (15 F), die auch *Talmodat* und *Sremt* bewohnen, und die *Ait Aissa* (37 F). Diese vier Unterfraktionen unterstanden bis 1956 drei Kaiden, nämlich die *Ibcqhoussen* dem Glaoui, die *Ait Khalifa* teilweise dem Kaid *Ouchettou* und teilweise dem Glaoui, die *Ait Messaoud* dem *Ouchettou* und die *Ait Aissa* dem *Ahansali*. Hier war auch der Wohnsitz von *Hammou ou Lhasen Teglaout*, des Führers der *Ait Ouriat* bis 1956.

Etwa 400 Meter nördlich von *Ikhfen Ighir*, etwas zurückgesetzt vom Fluß, am Fußpunkt des Paßweges über den *Ouriat*-Paß nach *Sremt*, liegt das große Dorf *Iskataffen*. Seine Bewohner gehören zur Sippengruppe der *Ibcqhoussen*, von denen eine Familie auch im nächsten Ort *Imelghes* wohnt; die restlichen 27 Familien gehören zur Sippengruppe der *Ait Khalifa*, von denen 20 dem

Kaid Oucheltou und 7 dem *Glaoui* unterstanden. Bis 1956 war in *Iskataffen* eine Mellah.

Damit ist die Grenze des Gebietes der *Ait Ouriat* erreicht, zu dem aber noch der mittlere Teil des *Imi-Tales* mit *Ibaqellioun* gehört; die drei Häuser von *Ait Youb* weiter talabwärts sind heute unbewohnt und im Zerfall.

C. *Ait Myahia*

Unterhalb von *Imelghes* steht mitten im Tal, dieses versperrend, der Wachturm *Tazzait*. Dieser strategische Vorposten der *Ait Myahia* wird heute nicht mehr benutzt; er beherrscht den Zugang zum Stammesgebiet und steht knapp vor der Einmündung des *Imi-Tales*. In diesem selbst folgt auf das Dorf *Ibaqellioun* der große Ort *Ait Imi* auf der linken Talseite, eng an den Berg gepreßt. Teilweise erkennt man an den Häusern bereits einen südlichen Einfluß in Form von geometrischen Ornamenten; das Dorf liegt ja am Fußpunkt des gleichnamigen Passes, eines wichtigen Überganges nach dem Süden. Auf der gleichen Talseite befindet sich am Fuß des *Igoudamen* das Dorf *Tabant* nahe der Einmündung des *Akka n'Imi n'Outoul* in den *Imi-Bach*. Hier war, wie auch in *Ait Imi*, bis 1956 eine Mellah. Auf der anderen Talseite liegt der *Souq el Had*: es ist der Wochenmarkt für das ganze AbG-Gebiet und nur zum Sonntag von Wanderhändlern, Käufern und Neugierigen bevölkert. Hier steht auch neben einem kleinen Pappelwäldchen mit einer erfrischenden kalten Quelle ein kleines europäisches Gebäude: es war der Militärposten von *Tabant*, in dem früher von Zeit zu Zeit der französische Kommandant des Bezirkes *Ait Mohammed* seine Amtstage hielt. Heute dient es dem *Kaid* von *Ait Mohammed* zum gleichen Zweck. Ansonst ist es unbewohnt. Eine Telefonleitung verbindet es mit *Ait Mohammed*.

Knapp unterhalb der Einmündung des *Imi-Tales* in das AbG-Tal ragt mitten aus der Talsohle der markante Kegelberg *Taoughirt n'Ait Milk* auf, der oben einen Festungsspeicher trägt; dieser birgt im Innern das Grab des *Sidi Moussa*. Nähere Einzelheiten darüber berichteten wir an anderer Stelle. An seinem Südfuß liegt *Timyit*. Der Talboden ist hier fast 2 km breit und zur Gänze mit grünenden Feldern wie mit einem Teppich belegt. Südlich dieses Dorfes liegt mitten im Tal auf einer Felsklippe das Dorf *Aguerd n'Ouzrou*; dahinter befand sich 1922 das Feldlager der Truppen des *Glaoui*. Auf einem kleineren Felsen unterhalb dieses Dorfes liegt *Baqouq*, ein heute leerstehendes und verfallendes Gebäude. Anschließend bewohnen die *Ait Ziri* vier Weiler: *Tamalout* und *Iserma* am linken Ufer, *Ait Outqir* und *Ait Hammou* auf der rechten Talseite. Die Piste führt dann über einen kleinen Sattel, der durch den mitten im Tal aufragenden Kegelberg *Ait el Khoms* gebildet wird; auf ihm steht ein 1951 verfallener, aber 1957 wiederhergestellter großer Speicher, vor dem das Grab des *Sidi Schita* liegt, das mit einer kleinen Steinpyramide gekennzeichnet ist. Am Fuß dieses Zuckerhutberges liegt *Idoukallen*. Das Tal hat hier bereits eine Breite von zwei bis zweieinhalb Kilometer und ist überall sorgfältig kultiviert.

500 Meter hinter *Idoukallen* liegt am linken Ufer die *Zawia Imaghine*, die derzeit unbenutzt ist. Am linken Ufer lag früher die jüdische Mellah *Takhida*, die heute verfällt, 50 Meter weiter die zwei Häuser von *Takhida*, die von *Ait Myahia* bewohnt werden. Rechts der Piste liegt *Talsenant*; hier ist wieder eine größere *Zawia*, und die Bewohner dieses Dorfes sind ihre *Fqah*. Die *Ait Jillo* bewohnen zwei kleine Häusergruppen beiderseits des Flusses, und schließlich folgt als letztes Dorf der AbG *Agouti*, angelehnt an eine weiße Kalkfels-Nadel, inmitten eines größeren Gehölzes von Nußbäumen und Pappeln.

Bevor der Fluß nun in einer tiefen Klamm verschwindet, sägt er sich in die Ablagerungen eines ehemaligen Stausees ein. Von Süden nimmt er den Arous-Bach auf, der hier eine unfruchtbare Schotterfläche aufgeschüttet hat. Ungefähr 3 km unterhalb *Agouti* liegt vor dem Eingang der AbG-Klamm *Tiourza*, das aber bereits der Nachbarstamm der *Ait Brahim* bewohnt, der zu den *Ait Oulli* gehört. Diesem Stamm gehören auch die Dörfer am Unterlauf des Arous: Arous selbst, *Saaid*, *Imghar* und *Ait Imaqat*. Am Ausgang der Klamm liegt dann *Agrsif*, ebenfalls den *Ait Brahim* zugehörig.

10. Verkehrswege

Die AbG beherrschen alle Paßübergänge vom oberen *Dades* und *Todgha* zur Meseta auf der Nordseite des Gebirges. Darauf beruhte seit jeher ihre große Machtstellung.

- a) Die Hauptader stellt heute die auch für Autos befahrbare Piste von *Azilal* über *Ait Mehammed*, *Tamda* und den 2700 Meter hohen *Tirrhist*-Paß entlang des AbG-Flusses über *Ikhfen Ighir*, *Agouti*, den *Tiourzad*-Paß nach *Agrsif* dar, die von den Franzosen bis *Demnat* weitergebaut werden sollte; heute ist man von diesem Plan abgegangen. Von *Azilal* nach *Ait Mehammed* sind es 25 km, von hier zum *Tirrhist*-Paß 32 km, dann bis *Ikhfen Ighir* 22 km und schließlich bis *Agouti* 9 km.
- b) Zwischen *Tamda* und *Tirrhist*-Paß zweigt von ihr die Autopiste zur *Zawia Ahansal* ab.

Neben diesen modernen Pisten bestehen noch folgende wichtige Gebirgsübergänge als Saumpfade:

- c) Vom *Tirrhist*-Paß nach *Sremt* (10 km) führt eine ziemlich schwierige Piste, die nur für leicht beladene Mulis gangbar ist, entlang dem oberen *Akka n'Koubbach*, dem oberen *Akka n'Moueden* und dem *Akka n'Taakit*.
- d) Von *Ait Mehammed* nach *Sremt*; diese ziemlich schlechte Piste führt über *Ait Baadia*, *Iskazaien* und den Bergrücken *Tamastrag*. Von der Abzweigung von der Autopiste *Ait Mehammed* — *Azilal* an bis *Sremt* sind es 24 km.
- e) Von *Sremt* führt ein guter Tragtierweg das Tal des *Asif Sremt* abwärts in das Gebiet der *Ait Abbes*.
- f) Von *Sremt* führt dann ein wichtiger Übergang nach Süden, an den scharfen Felszacken der *Ourhsan n'Illourhman* (wörtlich „Kamelzähne“) vorbei über den *Ouriat*-Paß nach *Iskataffen* und *Ikhfen Ighir* im Haupttal; d. s. 15 km.
- g) Von besonderer Bedeutung ist der auch für Reiter benutzbare Weg das *Imi*-Tal aufwärts über *Ait Imi* und den *Imi*-Paß in das *M'Goun*-Tal und damit weiter in das *Dades*. Es ist dies die Hauptverkehrsader in Nord-Süd-Richtung als Fortsetzung der *Tirrhist*-Straße bzw. des Weges über den *Ouriat*-Paß.
- h) Etwas weiter östlich führt ebenfalls ein allerdings nur von Fußgängern benutzbarer Weg nach dem Süden, nämlich knapp vor der Einmündung der *Tirrhist*-Straße in das AbG-Tal abzweigend zum *Izourar*-See hinauf und dann weiter über den *Igrourane*-Paß, *Toudat*-Paß und *Maden*-Paß ebenfalls in das obere *Dades*.
- i) Von dem soeben erwähnten Weg zweigt 5 km oberhalb des *Izourar*-Sees ein Saumpfad über den *Tinghissine*-Paß in das *Oussikis*-Gebiet ab.
- k) Vom *Izourar*-See führt eine zum Reiten geeignete Piste über den *Laz*-Paß zur *Zawia Ahansal*; dies ist die kürzeste Verbindung von dieser einflußreichen *Zawia* zu den AbG.

Natürlich gibt es neben diesen wichtigen Fernverbindungen noch zahlreiche lokale Wege und Reitpisten.

11. Sprache

In den kartographischen Darstellungen sind die AbG an der Grenze der beiden großen Berberdialekte *tamazirht* (im Osten) und *tachelhait* (im Westen) zu finden, wobei sie in der Regel zum letzteren gerechnet werden. Tatsächlich aber ist ihre Sprache eine Mischung aus diesen beiden Dialekten. Sie sind einer der letzten rein berbersprachigen Stämme, da hier das Arabische absolut unbekannt ist, wenn man von geringen Kenntnissen ehemaliger Soldaten abseht. Die Ursache liegt darin, daß ihr Wohngebiet einer schwer erreichbaren Bastion im Hochgebirge gleicht. Selbst ihre *foqah*, die wohl den Koran fließend lesen können, verstehen nur selten wirklich Arabisch und sind fast nie imstande, sich in dieser Sprache auszudrücken. Obwohl auch hier die drei maßgeblichen Faktoren für das Eindringen des Arabischen in das Berbergebiet einwirken, nämlich die Islamisierung, Handelsbeziehungen und die früher französische, heute marokkanische Verwaltung, spricht niemand Arabisch. Die AbG bilden wieder einmal eine große Ausnahme und haben überhaupt nicht die Sprache der Eroberer angenommen.

12. Religiöses Leben

Wie bei den meisten Gebirgsstämmen des Atlasgebirges ist der Islam wohl in allen Seelen tief verankert, doch mischt sich ein Großteil Aberglaube bei. Die AbG, weithin bekannt durch ihre Wohlhabenheit und Gastfreundlichkeit, ziehen wie ein Magnet zahlreiche Marabus an, die von der Leichtgläubigkeit leben. Das Stammesgebiet wird regelmäßig von zwei *chorfas* aufgesucht: dem Oberhaupt der *Zawia Taneghmelt* und dem der Bruderschaft der *Hansalia*. Praktisch stehen die *Ait Hakem* unter dem religiösen Einfluß der *Hansalia* und die *Ait Ouriat* und *Ait Myahia* unter dem von *Taneghmelt*.

Die *Zawia Taneghmelt* hat hier zwei Außenstellen: die *Zawia Talsenant* und die *Zawia n'Oualemzi*. Angeblich kam im 16. Jh. ein heiliger Mann namens *Sidi Yakoub ben Ahimeran* aus der Oase *Figuig* zu den Quellen des *Assif bou Guemmez* und ließ sich hier nieder. Er heiratete und hatte zwei Söhne: *Sidi Aissa* und *Sidi Moussa*. Er selbst liegt in der *Zawia Oualemsi* begraben, die von seinem Sohn *Sidi Aissa* nebst der *Zawia Talsenant* gegründet wurde. *Sidi Aissa* und seine Nachkommen bewohnen diese zwei Dörfer, er selbst liegt am Weg zwischen *Agouti* und *Tiourzad* begraben, die auch heute sehr verehrte Grabstätte an der Grenze zum Stammesgebiet der *Ait bou Oulli* führt den Namen *Sidi Aissa ou l'Hadj*.

Sein Bruder *Sidi Moussa* gründete die *Zawia Taneghmelt* in *Bzoud* (nordwestlich *Azilal*), die ein Zweig der Bruderschaft *Naciriya* ist. Seine Nachkommen bewohnen heute dieses Dorf. Ihr Einfluß erstreckt sich über das ganze Gebiet der *Ntifa*, der *Ait Abbes* und, weil die *Ait Ouriat* und die *Ait Myahia* durch die französische Verwaltung lange politisch dem Kaid der *Ntifa* unterstellt waren, auch über diese. *Sidi Moussas* Grab liegt mitten im Festungsspeicher auf dem Kegelberg *Ait Milk* an der Grenze zwischen den *Ait Myahia* und *Ait Ouriat*. Die *moqqademis* der *Zawia Oualemsi* und *Zawia Talsenant* waren während der Zeit der Fehden oft als Vermittler zwischen den Dörfern tätig.

Die *Zawia Ahansal*, deren großen Einfluß wir bereits bei der Geschichte des Stammes erwähnten, verlor durch die Unterstellung der *Ait Ouriat* und *Ait Myahia* an einen anderen weltlichen Herrn durch die Franzosen viel von ihrem Einfluß hier. Nur mehr die *Ait Sremt* und die *Ait Aissa* in *Ikhfen Ighir* gehörten zuletzt zu ihrem Einflußgebiet. Wohl aber war sie der unbedingte Herr über die *Ait Hakem*.

Die Rivalität zwischen der *Zawia Ahansal* und der *Zawia Taneghmelt* (bzw. deren Tochter-Zawias *Oualemsi* und *Talsenant*) war zu allen Zeiten er-

bittert. So nahm z. B. vor 60 Jahren *Sidi Moulay el Hansali* mit Unterstützung einer Harka des Kaid *Jillali* über 100 Jünger der *Zawia Taneghmelt* gefangen; wenn man dieser Aktion wohl auch Beweggründe aus dem lokalen Streit zwischen den *Ait Ouriat* und *Ait Myahia* zuschreiben kann, so ist die eigentliche Triebfeder aber der Wunsch der *Hansalia*, den Einfluß der Rivalen-Zawia niederzuringen.

Heute leben beide in gutem Einvernehmen.

Die AbG werden aber auch von anderen *chorfas* besucht, so z. B. von denen der *Zawia Tamegrout* und der *Zawia Sidi l'Ghazi* von M'Goun.

In jedem Dorf findet sich ein einfacher Raum, der als Moschee dient, und ein solcher für die Koranschule. In dieser lehren die *foqah* die kleinen Berberjungen den Koran rezitieren. Eine eigentliche Medersa gibt es nicht.

Da infolge des Fehlens von Schriftstücken juristische Beweise schwer zu führen sind, legen die Berber großen Wert auf den Eid. Dieser wird zur Erhöhung seiner Mystik immer beim Grab eines heiligen Mannes abgelegt. Dieser *tolba* ist an einer kleinen Steinpyramide erkenntlich, vor der eine große flache Felsplatte mit einigen groben Felsgeröllen darauf liegt. Allerdings sind die Gräber von zu strengen Heiligen von der Eidesleistung ausgeschlossen, weil man ihren Zorn über falsche Schwüre zu sehr fürchtet. Auch ist allgemein die Eidesleistung zwischen April und Oktober, also während der Erntezeit, untersagt; der Grund ist die Angst vor der Strafe Gottes, die die Ernte vernichten könnte. Wir konnten die folgenden *tolbas*, die zur Eidesleistung herangezogen werden, feststellen:

1. Bei den *Ait Hakem*:

- a) *Irizi n'izem* für die Eide zwischen den *Ait Hakem* und den *Ait Atta* und *Ait Mehammed*;
- b) bei *Tarahmout* schwören die *Ait Hakem* untereinander und mit den anderen Fraktionen der AbG;
- c) bei *Sidi bou Adila* schwören die *Ait R'Bat* und *Ibaqellioun*;
- d) das Grab *Ikis n'bou Guemmez* am linken Ufer des *Akka n'Ikki* südlich des *Tirrhist*-Passes birgt einen unbekannten Heiligen und dient nicht zur Eidesleistung.

2. Bei den *Ait Ouriat*:

- a) *Ait Sidi Hassein* für die *Ait Ouriat*;
- b) *Igadain* für die *Ait Sremt* und für diese mit fremden Nachbarn.

3. Bei den *Ait Myahia*:

- a) *Sidi Barka* für die *Ait Tabant* und *Ait Imi* sowie für die AbG allgemein mit den M'Goun;
- b) *Ait Sidi Ahmed* für die *Ait Myahia*;
- c) am Grab *Ait Aissa ou l'Hadj* schwören die AbG mit den *Ait bou Oulli*, *Ait Abbes* und *Ntifa*;
- d) *Ammi ou Niaf* in *Idoukallen* für die *Ait el Khoms* und *Ait Ziri*.

13. Lebensverhältnisse

Im Prinzip führen die AbG eine seßhafte Lebensweise. Dennoch besitzen die *Ait Hakem* so umfangreiche Viehherden, daß die Besitzer größerer Bestände gezwungen sind, ihr Vieh während des Winters zu den benachbarten Stämmen transhumieren zu lassen. Sie treiben ihre Herden zu den *Ait Mehammed*, *Ait Ntifa*, *Ait Outterkal* und *Ait Ougoudid*. Für diese periodischen Herdenwanderungen gibt es keinerlei feste Abmachungen, da man das Vieh nur zu Freunden gibt, die die Gastfreundschaft auf den Weiden mehr oder weniger umsonst bieten.

Großer Viehbestand macht seinen Besitzer zum reichen Mann, da er z. B. pro Hammel jährlich nur 70 ffr Steuer zahlen muß, während er für ihn beim

Verkauf leicht 7000 ffr erhält. Im ganzen Stammesgebiet werden mehr als 1000 Rinder gehalten. Der Futtermittelanbau von Klee begünstigt diese umfangreiche Tierhaltung ebenso wie die vielen guten Weiden.

Der Reichtum an Wasser, das ausreichend für die künstliche Bewässerung des Talbodens zur Verfügung steht, der ertragreiche Alluvialboden und seine sorgfältige Düngung lassen das AbG-Tal bemerkenswert fruchtbar sein. Es ist die kultivierteste Flußoase im kahlen, in seinem Schutt ertrunkenen Hochgebirge. Die Dörfer liegen meist sonnseitig auf den unfruchtbaren Schwemmkegeln der Torrenten oder an den Berghängen gebaut, damit jeder Quadratmeter des ebenen Talbodens zum Feldbau genutzt werden kann. Der AbG-Bach wird durch Bewässerungskanäle angezapft, die beiderseits am Rand des Talbodens etwas überhöht hinziehen und von denen gleich einem Spinnennetz die kleineren *seguias* abzweigen, die regellos die Talsohle überziehen. Die Bewässerung der Felder erfolgt zweimal täglich in bestimmter Reihenfolge. Infolge des Wasserreichtums ist die Wasserverteilung nicht so streng abgezurkt wie bei anderen Rieseloasen. Da hier ein sehr breiter Talboden vorhanden ist, sind Terrassenkulturen viel seltener als im westlichen Hohen Atlas. Infolge ihrer guten Eignung zum Bauern und ihrem Geschick in der Bodenbearbeitung ist der Lebensstandard der AbG bedeutend höher als der ihrer Nachbarn. Im allgemeinen reicht der Feldbau bis 2000 Meter hinauf; im Arous-Tal trafen wir noch in 2300 Metern auf karge Gerstenfelder. An den Kanälen stehen mächtige Nußbäume, die willkommenen Schatten spenden.

Wärme und Wasser ermöglichen drei Ernten. Winterweizen und Wintergerste werden im Mai geschnitten; Hirse und Mais bleiben hierauf von Juni bis August auf den Feldern und werden in der größten Sommerhitze geerntet; anschließend werden noch Hackfrüchte, wie Rüben oder Karotten, gebaut, die im ersten Schnee im Dezember aus dem Boden geholt werden. Wenn Sommergerste gebaut werden soll, wird die Wintergerste häufig schon im April geschnitten und grün verfüttert.

Der hölzerne Hakenpflug, das Austrampeln des Getreides durch Tiere und das Worfeln im Wind erfolgen ähnlich wie im ganzen Nordafrika.

Die Häuser aus Stampferde sind *tirhemts* mit mehreren Stockwerken und können bis acht Meter Höhe erreichen. Schiefe Ebenen und Steigbalken ermöglichen den Aufstieg im Innern. Die wenigen Fensteröffnungen werden im Winter durch Bretter verschlossen. Die Vorrats- und Wohnräume liegen in den oberen Stockwerken, während sich ebenerdig die Stallungen für den Winter finden.

Die bestimmenden Faktoren im Leben der AbG sind der Schutz durch die fast 4000 Meter hohen Gebirgsketten, die damit zusammenhängenden Schwierigkeiten in den Verkehrsverhältnissen, besonders im Winter, sowie das rauhe, aber gesunde Gebirgsklima. Die relativ große Fruchtbarkeit des Talbodens weckte immer wieder die begehrlichen Wünsche der Nachbarn, so daß die AbG seit Jahrhunderten ihre Heimat immer wieder gegen Angriffe schützen mußten. Daraus erklären sich ihr kriegerischer Charakter und ihre manchmal bis zum Exzeß gesteigerte Liebe zur Unabhängigkeit. Sie sind rassisch sehr rein erhalten und rein weiß. Die Männer sind ziemlich groß, schlank und sehnig, die Frauen hingegen klein und durchweg ganz hübsch. Die Frauen tragen ein buntes seidenes Halstuch (*qtib*), das mit Fransen (*tabuxt*) aus roter und grüner Seide eingefäßt ist. Am Kopf wird zu besonderen Anlässen ein silbernes Diadem (*ininaten*) getragen und am Hals eine Kette (*tazra*) aus Bernstein und Silber. Der weiße Überwurf des „Kleides“, das den Namen *izar* führt, wird über der Brust von zwei Silberfibeln (*tisurnas*) zusammengehalten. Die Frauen sind, wenn ein Mann in der Familie vorhanden ist, zur Verteidigung der Heimat vom Erbrecht ausgeschlossen. Eine gewisse, sehr diskrete Prostitution trägt keinerlei ehrlosen Charakter und wird, wenn überhaupt, meist nur zwischen Witwenschaft und der nächsten Heirat geübt.

Die Männer waren in der Dissidenz gefürchtete Krieger und machten den Franzosen viel zu schaffen. Ihre kriegerischen Fähigkeiten und soldatischen Tugenden bewiesen sie auch im zweiten Weltkrieg. Die AbG lieferten im ganzen Verwaltungsbezirk *Ait Mehammed* die weitaus meisten und qualitativ hochwertigsten Rekruten der Einheimischen-Truppe (*goum*). Die meisten dienten in der 2. Gruppe der „Tabors Marocain“, die Oberst Latour 1943—45 befehligte. Unsere Vorarlberger Expeditionsteilnehmer konnten bald feststellen, daß so mancher AbG in den Kaschemmen der Besatzungssoldaten in Bregenz sehr gut Bescheid wußte.

Heute liegt der nächste Truppenteil der „Königlichen Armee“ unter dem Befehl eines Leutnants in der Kaserne von *Ait Mehammed*. Jeden Sonntag werden einige Soldaten zum Wochenmarkt abkommandiert, um hier für Ruhe und Ordnung zu garantieren.

Da der Stamm, abgesehen vom erwähnten Militärdienst, früher sonst kaum mit Europäern und ihrer „Zivilisation“ in Berührung kam, ist er in seiner Ethik und Moral integer. Nirgends in Marokko fanden wir eine solche grundlegende, offene und herzliche Haltung.

Die allgemeine Lebensfreude findet immer wieder allerlei Gelegenheiten zum Vorwand, um Feste zu feiern, wo die Reiter, Tamburinspieler und Tänzer ihren Talenten freien Lauf lassen.

Die Lieder werden von den Frauen komponiert, die sie in hohen, aber harmonischen Tönen singen. Der Gesang erfolgt meist zweistimmig, und zwar derart, daß sich je zwei Frauen Gesicht gegen Gesicht gegenüberstehen. Dadurch entsteht eine wunderbare Harmonie, die weithin zu hören ist. In den Liedern wird manchmal vieles ausgedrückt, was man sonst nicht zu sagen wagt. Der Hauptinhalt dieser Poesien sind besonders Ereignisse des täglichen Lebens. Die Franzosen interessierten sich dafür sehr, da sie häufig daraus Dinge politischen Charakters erfuhren. Die Übersetzung dieser Lieder und Kurzgedichte ist oft wörtlich unmöglich, man kann nur den Sinn wiedergeben. Nachstehend eine kleine Auswahl:

1. Das Heimweh nach meinem Liebsten legt sich mir ums Herz wie der Rauch, den die Hirten um ihre Herden entfachen, wenn sie die Feuer anzünden.
2. Meine Freude ist groß: das Wasser ist nach *Tabant* zurückgekommen, weil die *segua* der *Ouriat* schlecht verschlossen ist.
3. Ich flehe dich an, *Imi*-Paß, senke dich, damit ich dich erreiche.
4. Wenn ich könnte, würde ich den *Ouriat*-Paß in die Ebene versetzen.
(Wegen der schwierigen Winterüberquerung.)

Literatur

- Beier, E.: Klima und Leben im Hohen Atlas. Wetter und Leben, Wien 1952, S. 153 bis 158.
- Die österreichische Marokko-Expedition 1951. Naturwissenschaftliche Rundschau, Stuttgart 1953, S. 504—507.
- Landschaftskundliche Beobachtungen im zentralen Hochatlas. Petermanns Geogr. Mitteilungen 1954, S. 101—103.
- Festungsspeicher im Hohen Atlas. Ztschr. f. Ethnologie 1956, S. 58—63.
- Der Hohe Atlas und seine Bevölkerung. Natur und Technik, Wien 1952, S. 70—74.
- Martin: D'Azilal au Dadès. Bull. Soc. Géogr. Maroc 1925, S. 85—115.
- Exploration de la haute vallée de l'Oued Lakhdar et du pays des Ait bou Guemmez. L'Afrique franc. 1926, S. 396—406.
- En pays Ait Abbès et Ait bou Guemmez. Rev. Géogr. Maroc 1927, S. 277—288.
- Mensching, H.: Marokko. Heidelberg 1957.
- Reiner, H.: Bergsteiger und Geographen im Hohen Atlas. Berge und Heimat 1952, S. 82—84.
- Kartenblätter: Carte de reconnaissance 1 : 100 000, die Blätter Dadès 1, 2 und Ouauizarht 5, 6.

Ausgrabungen bei Parita (Provinz Herrera, República de Panamá)

Von

Hans Feriz

Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Königl. Institutes für die Tropen, Amsterdam

Mit 8 Abbildungen

Die Provinz Herrera (siehe Abb. 1) liegt an der Basis der großen Halbinsel Azuero, südlich der Provinz Coclé, ungefähr in der Mitte des westlich des Panamakanals gelegenen Teiles der Republik Panamá. Das Land ist flach und leicht gewellt, derzeit größtenteils entwaldet und bedeckt mit Viehweiden und Maisäckern. Im Norden der Ostküste liegen große Salinen, die bereits in vorkolumbischer Zeit ausgebeutet wurden. Das Gebiet muß vor dem Einfall der Spanier dicht besiedelt und reich gewesen sein. Pascual de Andagoya erzählt von einem Treffen mit dem Kaziken von Páris, Cutatara (1516),



Abb. 1.

der seinen enormen Goldschatz erst vor der Habgier der Hídalgos in Sicherheit brachte, dann aber doch gezwungen wurde, ihn herauszugeben. Der Ort, der heute den Namen Páris trägt, ist ein kleines Dorf in der Nähe der Provinzhauptstadt Chitré, inmitten eines archäologisch interessanten Gebietes mit vielen großen altindianischen Begräbnisstätten. Gold ist jetzt kaum mehr in dieser Gegend zu finden, und diesem Umstand ist es zu verdanken, daß es hier noch viele unzerstörte Gräber gibt. In der Nähe von Páris liegt die romantische, alte Ortschaft Parita, bei welcher Stirling seine Grabungen verrichtete. Nach ihm haben viele amerikanische Amateur-Archäologen mit Methoden, die sich nicht allzuviel von denen der eingeborenen Grabräuber unterscheiden, und mit wechselndem Erfolg ihr Glück versucht. Man fand und findet Unmassen von Scherben einer feinen, charakteristischen polychromen

Coclé-Keramik (Abb. 2, 3) und viele intakt gebliebene, monochrome, grob-gearbeitete Töpfe aus rötlichem und gelblichem Ton. Verhältnismäßig selten stößt man in den Gräbern auf intakte polychrome Gefäße. Der Stil der bemalten Keramik erscheint als eine Modifikation und Erstarrung des bekannten Coclé-Stiles. Die Urnen sind meistens bikonisch, stehen auf einem runden, breiten, taillierten Fuß und haben einen kurzen, weiten Hals. Daneben kommen immer wieder dickwandige Teller und flache Schalen zum Vorschein auf hohen, konkav-konischen Stielen, die in der Form völlig den balinesischen Opferschalen gleichen, welche bekanntlich auf Formen des vorderindischen Neolithicums zurückgeführt werden können. Vollplastische und gemalte Tierköpfe, gemalte Gliedmaßen und Flügelandeutungen beweisen, daß die Urnen die Körper von Tieren, vor allem Vögeln und Schildkröten, darstellen. Die Bemalung bevorzugt geometrische und streng stilisierte und konventionalisierte, zoomorphe Motive,



Abb. 2.

die in polygonale Flächenornamente gefaßt sind. Entsprechend der Form der Gefäße haben diese Flächen meist bogenförmige Konturen. Die Farben sind hellbraun, rotbraun oder schwarz, bisweilen graulila und dunkelbraun, selten auch blau auf cremefarbenem Grund. Die zoomorphen Elemente haben sich offenbar aus den älteren, naturalistischen Darstellungen der Gefäßmalerei von Coclé entwickelt. Es sind immer wieder dieselben Motive und Abkürzungen von Drachen, Hammerhaien, Schildkröten, Vögeln usw. Die zwei oder vier Henkel der bauchigen Gefäße sind an dem größten Umfang oder am Halse angebracht; sie haben einen vertikalen und einen horizontalen Kanal zum Durchziehen von Tragstricken, die dementsprechend auf zwei Arten festgelegt werden konnten. Die Henkel haben die Form von Jaguaren und Fröschen (Abb. 4), sind hellbraun und schwarz bemalt. Sehr häufig findet man am Halse der Gefäße vollplastische, aber primitiv bemalte und modellierte anthropomorphe Karyatidenfiguren, die den aufgeworfenen Rand des Gefäßes mit gestreckten Armen stützen. Mit ihren dreikantigen, an Vogelköpfe erinnernden Gesichtern ähneln diese Figuren den „Idolitos“ der Diqui-Region in Costa Rica (Abb. 5). Die Keramik von Herrera stellt dadurch eine Verbindung der Kultur von Coclé mit der von der Bahía de Coronado dar, die durch die breite Küstenzone von Chiriquí von der Halbinsel Azuero geschieden ist. In Herrera findet man auffallend wenig Einflüsse des nahen Chiriquí-Stiles, monochrome Tonwaren mit

Kleinplastiken in Appliqué-Technik. Stilelemente von Veraguas sowie Biskuitkeramik, Dreifußgefäße mit Schleifenfüßen usw. kommen aber in Herrera nicht viel seltener vor als echte Cocléformen. Man bekommt den Eindruck, daß der Stil von Chiriquí von der nördlichen atlantischen Küste über die Kordillere bis zum Pazifik durchgedrungen ist und sich wie ein Keil zwischen die Gebiete der polychromen Keramik in Panamá und Costa Rica eingeschoben hat. Die Grenze lief durch Veraguas, wo sowohl Herrera- als Chiriquí-Keramik gefunden wird. Diese Annahme stimmt überein mit der Bemerkung *Andagoya's*, daß in den Provinzen Veragua und Chiriquí andere Sprachen gesprochen wurden als im östlichen Teil des Isthmus. Nach den großen Mengen der in den Gräbern gefundenen Scherben zu urteilen, müssen die Indianerinnen von Herrera fleißige Töpferinnen gewesen sein. Aber die schönen, buntbemalten Gefäße wurden systematisch zerstört, bevor sie begraben wurden.



Abb. 3.

Bei Parita fand ich in jedem Grab massenhaft Scherben, aus denen nur ausnahmsweise die Gefäße rekonstruiert werden konnten. Der dieser Zerstörung zugrunde liegende Gedanke muß ein anderer gewesen sein als die Absicht, die Gefäße nur zu „töten“, d. h. für die Lebenden unbrauchbar zu machen und damit brauchbar für das Totenreich. Hier handelt es sich nicht um eine Gabe an die Toten, sondern um Vernichtung ihrer ganzen beweglichen Habe. Die mit ihren Resten begrabenen Scherben konnten ihnen den Beweis liefern, daß sie nicht von den Lebenden benutzt würden. Bei sekundären Begräbnissen oder Verbrennungen der ausgetrockneten Überreste mehrerer in einer bestimmten Zeitspanne gestorbener Menschen wurde, wie *Andagoya* berichtete, dieser Brauch geübt. Auf dem Begräbnisplatz bei Parita scheinen jedenfalls die Scherben der bemalten Gefäße über viele gleichzeitige Gräber gestreut worden zu sein. Funde in Gräbern an der Venado Beach (Kanalzone) deuten auf die Möglichkeit, daß man „pars pro toto“ ein intaktes Gefäß durch ein Fragment ersetzen zu können glaubte. Immerhin ist es sehr merkwürdig, daß die zum täglichen Gebrauch bestimmten Tonwaren (grobkörnige Schalen, Töpfe, Krüge) nicht zerschlagen, sondern intakt begraben wurden. Das beweist, daß die Indianer den polychromen Gefäßen eine besondere Bedeutung unterlegten, die vermutlich rituell war und im Zusammenhang stand mit den darauf abgebildeten Tieren und Tiersymbolen. Wenn man annahm, daß die getöteten

Gefäße in der Totenwelt heil würden, dann ist der Gedanke, daß sich ein Gefäß aus seiner Scherbe wiederherstellen könnte, verständlich, er findet sich ja in dem Märchenmaterial verschiedener Völker. Die Gräber von Parita und Páris haben noch mehr Merkwürdigkeiten zutage gebracht. 1957 hat ein amerikanischer Amateur-Archäologe einen Topf mit mehr als 7000 menschlichen Schneidezähnen gefunden. Die Zähne zeigten keine Perforationen, wie die zu Halsketten verarbeiteten Trophäen, so daß die Bedeutung des Fundes ungeklärt blieb (Opferzähne?). Selbstkasteiungen waren bei den Indianern Panamás üblich (vgl. *Andagoya*). Es wäre interessant, zu vernehmen, wie der Topf aussah, in dem die Zähne lagen.

Auch bei den Ausgrabungen, an denen ich im Anfang 1958 teilnahm, wurden einige außergewöhnliche und meines Wissens noch nicht allgemein bekannte Beobachtungen gemacht. Mr. Emilio Haucke, der die Expedition organisierte, hatte für die Ausgrabung einen Platz bei der Ortschaft



Abb. 4.

Parita gewählt, der unmittelbar an das von Stirling untersuchte Terrain, das nach dem Namen des Besitzers „Sitio Juan“ genannt wird. Es ist ein etwa 80 × 100 Meter großes, sanft ansteigendes, augenscheinlich artifizuell 2 bis 4 Meter über die Umgebung erhöhtes Plateau, auf dem derzeit zwei primitive Hütten stehen. Es finden sich noch Stümpfe und Wurzelstöcke uralter Bäume, aber das Land ist jetzt mit niedrigem Gesträuch, Disteln und Kletten bewachsen und trocken. Ringsum liegen die Viehweiden und Mais- und Zuckerrohrfelder kleiner Bauernhöfe. Das ganze Gebiet scheint voll von altindianischen Begräbnissen. Beinahe überall stößt der Spaten auf indianische Relikte. Sitio Juan liegt an dem rechten Ufer des Río Parita — vom gleichnamigen Ort zu Pferd in etwa 20 Minuten erreichbar —, wobei man den Fluß an einer seichten Stelle durchwaten muß. Die Spuren früherer Grabungen sind leicht erkennbar. An der Stelle der Ausgrabung Stirlings fanden wir eine etwa 8 × 8 Meter große und 3 Meter tiefe, zum Teil schon wieder mit Sträuchern bewachsene Grube. Zweifellos befand sich hier in früheren Zeiten eine menschliche Niederlassung. Davon zeugen die Massen von Schalen eßbarer Meeresmuscheln und Schnecken, Fischgräten (*Sciadichthys proöps*), Vogel- und Hirschknochen und von anderem Küchenabfall, der mit bis zu meterdicker Schicht unter einer kaum spannendicken Vegetationslage das Plateau bedeckt.

Unter dem Küchenabfall lagen horizontale Schichten graugelblichen Lehms. Die Schachtgräber sind in einer Tiefe von 60 bis 100 Zentimeter mit einer 10 bis 20 Zentimeter dicken Lage festgestampfter, oberflächlich rotgebrannter, grauer Tonerde bedeckt. Vermutlich hat man vor Schließung der Gräber hier ein Feuer angezündet. Die Gräber wurden mit der mit Abfall gemischten Erde aus der Umgebung zugeschüttet. So findet man unterhalb der festen Decke



Abb. 5.



Abb. 6.

(Tapa), die charakteristisch ist für die Gräber von Parita und meines Wissens noch von keinem anderen Ort berichtet wurde, losen Sand und Lehm mit viel Abfall, aber auch mit echten Grabbeigaben (die oberflächlichen Scherben scheinen Abfall zu sein). Hier lagen tropfenförmige Beile aus schwärzlichem Gestein (8 bis 12 Zentimeter lang, 6 bis 8 Zentimeter breit), mit linsenförmigem Querschnitt. Die leicht konvexen Schneiden sind scharf und fein poliert, die zapfenförmigen Stiele grob behauen. Nadelspitzen, dreikantige Pfeil- und Speer-

spitzen aus unpoliertem, rotem Jaspis sind häufig. Hier findet man auch intakte monochrome, dickwandige Töpfe und Schalen, meist braunrote, bisweilen schwarze, grobe, irdene Gefäße zum täglichen Gebrauch ohne Zeichen absichtlicher Beschädigung. Auch bei den in Stücken liegenden Gefäßen denkt man

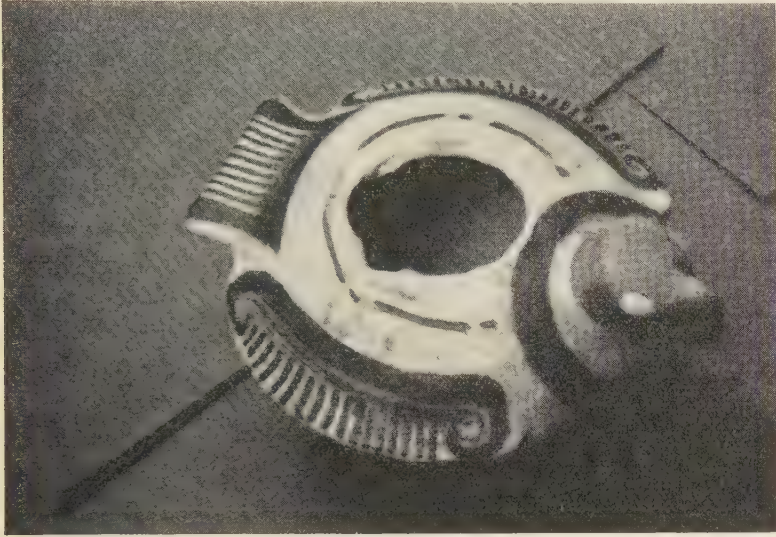


Abb. 7.

nicht an absichtliche Zerstörung, sondern an Bruch durch Erddruck. Auch verbrannte Nahrungsmittel und Hausrat werden hier angetroffen, vor allem Reibsteine und Metates von zwei Arten. Erstens ovale, kaum bearbeitete, flach ausgehöhlte Rollsteine aus dem Flußbett, die intakt begraben wurden, daneben aber auch sorgfältig bearbeitete Metates auf vier nach außen konvexen, konischen oder vierkantigen Füßen aus grauem, vulkanischem Stein. Von diesen Metates wurden von uns vier nicht zueinander gehörende, große Fragmente ohne Gebrauchsspuren gefunden. Diese waren sicherlich absichtlich zerbrochen worden, so wie die meist in den tieferen Lagen des Grabes liegenden polychromen Gefäße. Vermeldenswert sind die Funde eines Grabes, in dem etwa 60 Zentimeter unter der Tapa der Schädel eines jungen Menschen, vermutlich weiblichen Geschlechts, lag. Die Schädelknochen waren noch im Zusammenhang mit den obersten Halswirbeln. Der dritte Halswirbel schien durchgehackt.

Die Knochen zeigten keine Brandspuren. Vor dem Gesichtsschädel, der von einem Menschenopfer stammen könnte, lag ein polychromer Teller (Durchmesser 11 Zentimeter, Wanddicke 1,2 bis 1,5 Zentimeter) mit der stilisierten Abbildung eines Haies, daneben stand eine 30×25 Zentimeter hohe, bikonische, bauchige, polychrome Urne mit geometrischen Ornamenten. Beide Gegenstände

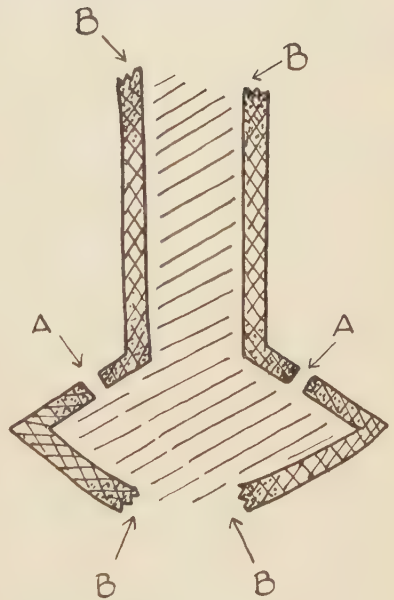


Abb. 8. A Luftlöcher, B Bruchlinien.

waren absichtlich zerbrochen, konnten aber aus den Fragmenten rekonstruiert werden. 60 Zentimeter unter dem Schädel und etwa 2 Meter seitlich davon entfernt kam ein rätselhaftes, großes Fragment aus graupoliertem, gebranntem Ton zum Vorschein: eine 39 Zentimeter lange, im Durchmesser 16,5 Zentimeter messende, dickwandige Röhre (Wanddicke 1,6 Zentimeter), ganz glatt, ohne Ornament. An einem Ende trägt die Röhre eine bikonische Erweiterung, ähnlich einer Trommel, mit einem Durchmesser von 26 Zentimeter und mit sechs, in regelmäßigen Abständen an der dem Zylinder zugekehrten Fläche angebrachten „Luftlöchern“ (Abb. 8). Sowohl der Zylinder als die Trommel enden in einer Bruchfläche. Aber die fehlenden Fragmente dieses Gegenstandes befanden sich nicht im Grabe, und es bleibt unsicher, wie es ergänzt werden muß. War es ein trommelartiges Musikinstrument, ein Schmelzofen für Gold oder ein Behälter? Rivet und Arsan d a u x bringen auf Seite 21 ihrer „Metallurgie en Amerique précolombienne“ die von Alvaro Alonso Barba übernommene Abbildung eines alperuanischen Schmelzofens für Kupfer, der eine entfernte Ähnlichkeit mit dem vorliegenden Objekt zeigt, und im Helmsmuseum zu Harburg bei Hamburg befindet sich eine Tonröhre mit basaler Ausweitung, die in der norddeutschen Eisenzeit als Schmelzofen gedient hat. Vermutlich haben wir es also hier auch mit dem Fragment eines solchen Ofens zu tun. Die Luftlöcher an der Trommel bilden allerdings keinen Beweis, da sie sich auch an anderen keramischen Objekten finden, von denen wir Fragmente in demselben Grabe angetroffen haben, und die wir an Hand von Funden in anderen Gräbern rekonstruieren konnten. Es ist dies eine polychrom mit geometrischen Ornamenten bemalte Vase (16 cm hoch, 8 cm Diameter), mit zylindrischem, in einer Halbkugel endenden Hals, der bei einem Durchmesser von ± 3 Zentimeter eine zentrale Bohrung von kaum 0,2 Zentimeter aufweist, also besonders dickwandig ist. Der Bauch der Vase zeigt an der Oberseite ebenfalls eine Reihe von sechs Löchern, die in regelmäßigem Abstand voneinander angebracht sind und zu dem schmalen Hohlraum des Gefäßes führen. Der Zweck der Vase kann nur erraten werden, vielleicht diente sie der Aufbewahrung von Essenzen und dementsprechend könnte der große Zylinder ein Bruchstück eines Behälters für eine unter Luftzutritt aufzubewahrende Substanz gewesen sein. Zwei Meter unter der Tapa werden die Scherben großer, bemalter Urnen, Opferschalen und Töpfe häufiger. Die meisten sind dickwandig, grau, feinkörnig auf der Bruchfläche, mit schwarzen und braunroten, gradlinigen geometrischen Ornamenten auf hellbraunem Grund bemalt. An der absichtlichen Zertrümmerung der Gefäße kann bei den großen Mengen der vermischt verstreuten Scherben kein Zweifel aufkommen. Drei Meter unter der Tapa scheint der Boden des Grabes erreicht zu sein. Hier stehen zwei „Vogelurnen“, die, abgesehen von den abgebrochenen Hälsen, intakt sind (Abb. 6, 7). Neben den Urnen finden sich hier eine dünne Lage Holzkohle, Knochenreste mit Brandspuren, ein steinerner Meißel, ein Stück versteinerten Holzes und ein Bergkristall. Bergkristalle werden auch in Veragua nicht selten in indianischen Gräbern gefunden, einzeln und zu Ketten gereiht. Wir dürfen annehmen, daß sie nicht nur als Schmuckstücke dienten, sondern eine magische Bedeutung hatten. Daß dies mit versteinertem Holz ebenfalls der Fall war, habe ich in Parita kennengelernt.

So hat die kurze, als Rekognoszierung gedachte Expedition nach Parita bewiesen, daß bei dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse über die Archäologie von Panamá beinahe jeder Spatenstich neues, unbekanntes Material zutage fördert, selbst auf so sachverständig erforschtem Gebiet, wie Parita es ist.

Literatur

- Lothrop, S., 1919, 1937, 1942 (Peabody Mus. Vol. VII, VIII).
- Rivet, P., et Arsandaux, H.: Metallurgie, Paris 1946.
- Stirling, M. W.: 1941, 1949 (Nat. Geograph. Mag.).
- Trimborn, H.: Francesco de Avila, K. F. Koehler Verlag, Leipzig 1939.
- Trimborn, H.: Pascual de Andagoya. Hamburg Univers. Abhandlung aus dem Gebiet der Auslandskunde 59, Reihe B. Hamburg 1954.

Die Verzierung der Ostereier bei den Rumänen

Ornamentmotive aus der landwirtschaftlichen und pastoralen Umwelt

Von

Nicolae Dunăre

Mit 34 Abbildungen

Die Illustrationen sind reproduziert von Mircea Bălău

Unter den Erzeugnissen der Volkskunst nehmen die Verzierungen auf Ostereiern eine hervorragende Stelle ein. Ostereier treten von Anfang an in enger Verbindung mit agrar-pastoraler Lebensweise auf, so daß sie als eine besondere Erscheinung in der Gesamtheit vorchristlicher agrar-pastoraler Riten zu werten sind. Die Bräuche in Verbindung mit Rötung und Ornamentierung der Eier wiederholen sich bei den Rumänen seit Jahrhunderten in jedem Frühjahr. Von besonderem ethnographischem Interesse sind die Einzelheiten und Verfahren, die nach Gegenden verschieden sind.

Verbreitung und Häufigkeit dieses Brauches bei den Rumänen fanden ihren Niederschlag in einem reichen volkskundlichen Schrifttum über die Ostereier. Außer Del Chiaro, der vor 2¹/₂ Jahrhunderten eine vom historischen Standpunkt wertvolle Beschreibung bot, hat dieses interessante Problem zahlreiche Ethnographen und Kunsthistoriker beschäftigt. Von diesen erwähnen wir die wichtigsten: S. Fl. Marian¹⁾, L. Bodnărescu²⁾, Al. Tzigara-Samurcaş³⁾, T. Pamfile und M. Lupescu⁴⁾, G. Oprescu⁵⁾, A. Gorovei⁶⁾, I. Moisil⁷⁾, Em. Bucuta. In den folgenden Betrachtungen fassen wir zahlreiche Angaben dieser Vorarbeiten zusammen. Außerdem benutzten wir die reiche Eiersammlung des Klausenburger „Siebenbürgischen ethnographischen Museums“⁸⁾.

Wir erwähnen noch, daß dieser Brauch dank Alter und Regelmäßigkeit seiner Ausübung im ganzen Gebiet Rumäniens seine Widerspiegelung in zahlreichen literarischen Produkten des Folk-lore fand⁹⁾.

Wir wollen hier nicht die Analyse der Technik und der mythologischen und symbolischen Aspekte dieses Brauches wiederholen, die schon B. Slătineanu in seiner Arbeit in Band 2—3/1957 des „Schweizerischen Archivs für Volkskunde“¹⁰⁾ gab. An dieser Stelle werden wir nur eine eigentümliche dekorative Eigenart der rumänischen Ostereier näher betrachten. Es handelt sich um den thematischen Inhalt eines Großteils ihrer Verzierungen, um die Verbindung zahlreicher Ornamente mit dem Leben des Alltags, mit der Beschäftigung, mit den sozialen und geistigen Traditionen des rumänischen Volkes.

Seit uralten Zeiten lebten die Bewohner Rumäniens von der Landwirtschaft und ihren ergänzenden Beschäftigungen — Bienenzucht, Weinbau,

¹⁾ Sărbătorile la români (Die Feiertage bei den Rumänen). București, 1899, II.

²⁾ Cîteva datini de Paști la Romîni (Einige Ostergebräuche bei den Rumänen). Cernăuți, 1908.

³⁾ Artă în România (Die Kunst in Rumänien). București, 1914, I.

⁴⁾ Cromatica poporului român (Die Chromatik des rumänischen Volkes). București, 1914.

⁵⁾ Peasant Art in Roumania. London, 1929.

⁶⁾ L'Ornementation des oeufs de Pâques chez les Roumains. In „Art populaire“, Paris, 1931, II; Ouăle de Paști (Die Ostereier). București, 1937.

⁷⁾ Artă decorativă în ceramica românească (Die Zierkunst in der rumänischen Keramik). București, 1931.

⁸⁾ Sitten- und Volkskunst-Sektion.

⁹⁾ Z. B.: G. Bibicescu, Poezii populare din Transilvania (Volksgedichte aus Siebenbürgen). București, 1893.

¹⁰⁾ Les oeufs de Pâques en Roumanie. In „Schweizerisches Archiv für Volkskunde“, Basel, 1957, LIII, 2—3, S. 181—185; R. Wildhaber, Vom Osterei und der Technik des Eierfärbens, S. 2, 6, 11, 14, 15, und P. Zinsli, Bemalte Ostereier in Safien, S. 24 — in „Der Hochwächter“, Bern, 1957.

Gartenbau, Textil-Hausindustrie usw. — sowie der Aufzucht von Kleinvieh — von Schafen, Ziegen — und von Großvieh — Rindern und Pferden. Die landwirtschaftlichen Arbeiten erfolgen tagsüber im Dorf und in seiner Gemarkung. Das Weiden hingegen nimmt auch die Nacht in Anspruch. Diese zweite Betätigung wird besonders in den Bergen ausgeübt, gewöhnlich außerhalb des Dorfes, oft sogar in entfernten Gebieten (Transhumance). Unter solchen Lebensverhältnissen hat das rumänische Volk eine reiche materielle und geistige, soziale und künstlerische Erfahrung gesammelt, die sich intensiv auf seine Volkskunst ausgewirkt hat, somit auch auf die Ornamentik der Ostereier.

Neben der Gruppe physiomorpher Motive fehlen die abstrakten dekorativen Motive nicht, die keine augenfällige Verbindung mit der Umwelt, mit

Nr.	Name des Ziermusters	Oltenien	Muntien (Wallachei)	Moldau	Bukowina	Siebenbürgen
1	Ackerfeld				+	
2	Bienenstock			+	+	
3	Bohne, Bohnenschote, Erbsen-, Linsenschote ...	+	+		+	
4	Dreschflgel		+	+		+
5	Dreschmaschine			+	+	
6	Egge		+	+	+	
7	Schere für Schafschur				+	
8	Glucke mit Küken	+	+			
9	Hacke		+	+	+	
10	Hakenpflügeisen			+		
11	Hahn, Henne, Schwanzgefieder (des Hahnes), Hahnenkamm	+	+	+	+	+
12	Harke, Rechen	+	+	+	+	+
13	Haspel					+
14	Haspelwinde, Garnwinde		+	+	+	
15	Heugabel		+	+	+	
16	Hopfen		+		+	
17	Kirsche	+	+	+	+	
18	Kamm (für Hanf und Wolle)		+		+	
19	Kornähre, Gerstenähre				+	
20	Leiter	+	+	+	+	
21	Mühlrad, Mühle, Klappermühle		+	+	+	
22	Melone				+	
23	Pflug, Pflugschar	+	+	+	+	+
24	Pflugrad		+			
25	Pilze		+			
26	Schaufel				+	
27	Sichel		+		+	
28	Sonne (Agrarritus)	+	+	+	+	+
29	Spinnrocken	+	+	+	+	+
30	Stern und Harke				+	
31	Wagenrad				+	
32	Weberschiffchen			+	+	+
33	Weinrebe, Traube, Weinranke		+			+
34	Weizenfeld, Weizenblatt		+	+	+	

Tafel I. Liste der Ziermuster mit landwirtschaftlichen Motiven
(Die Verzierung der Ostereier bei den Rumänen).

der Natur oder der Gesellschaft, aufweisen — weder morphologisch noch thematisch. Solche abstrakten Ornamente finden sich auf allen Gebieten rumänischer Volkskunst. Sie sind meistens archaisch und gelangten zu einer vollendeten geometrischen Stilisierung; aus der Erinnerung des Menschen von heute sind alle Spuren einer konkreten Inspiration geschwunden.

Die konkreten dekorativen Motive, unter diesen auch die mit agrarpastoralen Themen, können morphologisch in geometrische und kalligraphische Ornamente eingeteilt werden, thematisch in physiomorphe (phytomorphe, zoomorphe, anthropomorphe), soziale und kosmische Motive¹¹⁾.



Tafel II. Verbreitungskarte der Ziermuster mit landwirtschaftlichen Motiven.

Die Ostereier werden, soweit sie nicht rot gefärbt sind („ouă roșii“ = rote Eier, „merișoare“ = Äpfelchen) oder eine abstrakte Dekoration aufweisen, hauptsächlich mit *phytomorphen* (Weinranken, Kirschen, Blättern, Blüten, Tanne), *zoomorphen* (Widderhorn, Ochsenauge, Ziegenfuß, Kamm und Schweif des Hahnes, Eberzahn, Wolfszahn, Bockshorn, Schlange, Puterschweif, Adlerflügel, Wurm), *sozialen* (Pflugschar, Heugabel, Spinnrocken, Rechen, Sichel, Dreschflegel, Hirtenstab), *kosmischen* (Sonne, Sterne, Mond, Milchstraße¹²⁾) und *ornamentalen* Elementen geschmückt, sehr selten mit *anthropomorphen* Motiven (Hirt mit Schafen, Osterreigen). Viele derselben Elemente finden wir auch in der Ornamentik der Gewebe (Tanne, Blatt, Blüte, Widderhorn, Hahnenkamm, Heugabel, Rechen, Sonne, Stern, Milchstraße, Reigen), in der Keramik (Sonne, Stern, Milchstraße), in der Holzschnitzerei (Sonne, Stern, Tanne, Blatt, Blüte, Milchstraße) und unter den Motiven der Ikonen (auf Holz oder Hinterglasmalerei: Sonne, Stern, Mond, Pflug, Spinnrocken, Milchstraße usw.).

¹¹⁾ I. Frunzetti, *Motive originar naturaliste in geometrismlarteidecorative* (Ursprünglich naturalistische Muster in dem Geometrismus der Zierkunst). In „Revista Fundațiilor“, București, 1943, Nr. 8, S. 355—365.

¹²⁾ „geirrter Weg“; Irrweg des entlaufenen Schafes und des suchenden Hirten; Labyrinth.

Dekoration der Eier mit Motiven aus der Landwirtschaft (Tabelle I, II, III)

Aus den zahlreichen Elementen, in denen sich unser landwirtschaftliches Leben spiegelt, haben wir 34 sowohl für die rumänische Volkskunst in ihrer



1



2



3



4



5



6



7



8



9

Tafel III a. Bemalte Ostereier, Ziermuster mit landwirtschaftlichen Motiven: 1. Pflugmesser, 2. Harke, 3. Sichel, 4. Leiter, 5. Heugabel, 6. Klappermühle, 7. Kirschen, 8. Weinranke, 9. Pilze.

Gesamtheit als auch für den thematischen Inhalt der Eierornamentik bezeichnende Motive (I, II) ausgewählt. Sie besitzen einen besonderen künstlerischen Wert. Die wichtigsten Motive sind über alle historischen Provinzen Rumäniens (Siebenbürgen, Oltenien, Wallachei, Moldau und Bukowina) verbreitet: Pflug, Pflugschar, Spinnrocken, Rechen, Hahn oder Henne, Sonne (mit Beziehung zum Agrarritus des Fruchtbarkeitskultes, durch die Sonne symbolisiert) usw.

Von diesen Elementen erscheint das Pflug- oder Pflugscharmotiv gewöhnlich auf dem ersten Osterei, wie alle Forscher feststellen. Die Erklärung der Bauern ist immer dieselbe: „Weil im Frühjahr als erstes gepflügt wird.“ Das Motiv der Pflugschar ist das am meisten verbreitete. Vom Standpunkt des thematischen Inhalts ist zu bemerken, daß die wichtigsten Beschäftigungen und Phasen der Landwirtschaft zu finden sind (III). Bezüglich des Pflügens erwähnen wir die Motive: Acker, Pflug, Pflugschar, Wagenrad, Pflugrad. In bezug auf Säen und andere Feldarbeiten nach Beginn des Wachstums der Saat hat der Volkskünstler eine große Anzahl Motive ersonnen: Korn im Felde, Kornblatt, Kornähre, Gerstenähre, Bohne, Erbse, Linse, Melone, Jäteisen, Hacke,



10



11



12



13



14



15

Tafel III b. 10. Sonne, 11. Sonne, 12. Blitz, 13. Osterreigen („Hora de Paști“), 14. Osterblume, 15. Dorfstraße.

Egge usw. Motive der Ernte und ihrer Nutzung sind: Sichel, Dreschflegel, Dreschmaschine, Mühlrad, Mühle usw. Sonstige Wirtschaftsarbeiten werden vertreten durch die Motive von Werkzeugen, wie Rechen, Spaten, Heugabel und Leiter. Die Verarbeitung des Flachses, Leines und der Wolle im Rahmen der Textil-Hausindustrie spiegelt sich in einer Anzahl von Werkzeugen wider: Kamm, Spinnrocken, Haspel, Haspelwinde, Webrahmen und Weberschiffchen. So fehlt wohl kein bedeutender Aspekt landwirtschaftlicher Betätigung in der Ornamentik der Ostereier.

Eierschmuck mit Themen aus der Viehzucht (IV, V, VI)

In dieser Gruppe, aus der wir 36 Beispiele gewählt haben (IV—VI), stellt das Volk vor allem das Vieh und seine Herden dar: Widder, Widderhorn,

Pferd, Huf, Bocksfuß, Euter, Ochsenauge, Bockshorn, Zügel, Eberzahn, Fellzeichnung des Lammes, Herde, Schwein im Stall usw. Die pastorale Umwelt hat ihre eigenen Motive: Tanne, Tannenzweig, Eichenblatt, Buchenblatt, Wald, Zweig, Brombeere, Labyrinth (Irrweg des entlaufenen Schafes und des suchenden Hirten) usw. Die kosmische Umwelt und die astronomischen Kenntnisse — durch das Hirtenleben erworben — ließen andere Motive entstehen: den Stern des Hirten, Morgenstern, Mond (in Verbindung mit einem uralten Pastoralritus), Sonne und sonstige Sterne. Von den Gebrauchsgegenständen des Hirten finden wir als Schmuckmotive die Hirtentasche, Satteltasche, Sattel,

Nr.	Name des Ziermusters	Oltenien	Muntenien (Wallachei)	Moldau	Bukowina	Siebenbürgen
1	Abendstern (Venus; Volksastronomie)				+	+
2	Ast			+	+	
3	Bockshorn				+	
4	Brombeere	+		+		
5	Brotsack, Futtersack		+	+	+	+
6	Buchenblatt, Eichenblatt, andere Blätter	+	+	+	+	+
7	Falle	+				
8	Viehglocke			+	+	
9	Halfter (Leitseil)		+			+
10	Widder, Widderhörner	+	+	+	+	+
11	Hirschhörner				+	
12	Hirt mit seinen Schafen			+		
13	Hirtenflöte			+	+	
14	Hirtenknüppel	+				
15	Hirtenring				+	
16	Hirtenstab	+	+	+	+	+
17	Hirtenstern				+	
18	Hochwald oder Wäldchen	+	+			
19	Hufeisen		+			+
20	Hundezähne, Augenzähne des Wolfes, Hundes, Schweines	+	+	+	+	
21	Kuheuter			+	+	
22	Lammkreuz (Fellzeichnung)		+			
23	Mond (Pastoralritus)					+
24	Rindshorn, Ochsenauge		+	+	+	+
25	Pferd, Pferdehuf		+		+	
26	Säge		+			
27	Sattel		+			
28	Schweine im Stall			+		
29	Stern (Volksastronomie)	+	+	+	+	+
30	Tanne, Tannenzweig	+	+	+	+	+
31	Verschiedene Blumen	+	+	+	+	+
32	Weg, „geirrter Weg“ (Labyrinth; Milchstraße)	+	+	+	+	+
33	Ziegen, Ziegenherde			+	+	+
34	Ziegenfuß				+	
35	Zügel	+		+		+
36	Wolf		+			

Tafel IV. Liste der Ziermuster mit pastoralen Motiven.

(Die Verzierung der Ostereier bei den Rumänen. Ziermuster mit hirtentümlichen Motiven).

Zügel, Leitseil, Hufeisen, Hirtenflöte, Hirtenring, Hirtenstab und Viehlocke. Der Kampf der Hirten mit wilden Tieren spiegelt sich in folgenden Motiven wider: Fallen, Wolf, Wolfszahn, Hundezahn, Keule des Hirten.

Wie bei den Themen, die aus der Landwirtschaft stammen, ist auch eine Anzahl pastoraler dekorativer Elemente über das ganze Gebiet Rumäniens verbreitet: Hirtenstab, Widderhorn, Stern, Zügel, Irrweg, Eichen- und Buchenblatt, Tannenzweig.

Die Struktur der Motive

Unsere Erfahrungen, die wir bei Feldstudien wie auch in Museen und Privatsammlungen gesammelt haben, lehren uns, daß es eine große Anzahl



Tafel V. Verbreitungskarte der Ziermuster mit pastoralen Motiven.

von Motiven auf diesem Gebiet gibt sowie viele Detaildifferenzierungen nach geographischen Zonen, im Rahmen dieser wiederum nach Ortschaften, schließlich Unterschiede von Haus zu Haus, sogar Abweichungen bei der Wiedergabe desselben Motivs von derselben Hand auf verschiedenen Eiern. Trotzdem stellt man in jedem Fall die konstante Anwendung derselben dekorativen Normen fest, durch welche der ästhetische Wert der vollendeten Arbeit gesichert wird (Symmetrie, Wiederholung und Alternanz).

In den meisten Fällen werden Konturen der Motive und deren innere Struktur durch Punkte, Linien, Winkel, Dreiecke, Quadrate, Kreise und sonstige spezifische Elemente des geometrischen Stiles gebildet, der auf diesem wie auch auf den übrigen Gebieten der rumänischen Volkskunst (der Herstellung bzw. Bearbeitung von Gewebe, Holz, Knochen, Keramik, Stein, Glas) dominiert.

Trotz verschiedener Komposition der Motive sind sowohl die geometrischen als auch die kalligraphischen und figurativen symmetrisch verteilt, und zwar um einen Punkt oder um eine Achse in zwei, vier oder acht Feldern gleicher Oberfläche, und identisch, was die Komposition betrifft. Andererseits findet man, obwohl sich eine jahrhunderte- oder sogar jahrtausendealte Orna-

mentik vererbt und stets reproduziert — mit einer reichen Thematik eigentümlicher dekorativer Elemente —, immer wieder verschiedene Systeme der Anordnung, eine große Varietät in der Interpretation der in das Ornament übersetzten Realität. Die uralte Ausübung dieses Kunsthandwerks, die Ver-



Tafel VIa. Bemalte Ostereier, Ziermuster mit pastoralen Motiven: 1. Hirtenstab, 2. Hirtenstab, 3. Spinnrocken, 4. „Geirrter Weg“, 5. Himmel und Sterne, 6., 7., 8., 9. Sterne.

erbung von der Mutter zur Tochter, gibt der rumänischen Bäuerin eine Geschicklichkeit und Meisterschaft, welche Wert, Schönheit, Eigentümlichkeit, Realismus der Darstellung und Symmetrie der Ausführung sichern.

Eine Eigenheit des Ostereierschmuckes — wie überhaupt typischer Objekte rumänischer Volkskunst — ist die Vermeidung eines störenden Naturalismus, indem man die Sachen nicht in ihrer Ganzheit darstellt. Man zieht immer Stilisierung, Typisierung und Abstraktion vor. Statt des ganzen Stückes zeich-

net man nur charakteristische Teile desselben: Pflugschar, Widderhorn, Tannenzweig, Eichen- und Buchenblatt, Ochsenauge, Huf, Wolfszahn usw. Doch gibt es auch Objekte, die voll ausgeführt werden (Gabel, Rechen, Spinnwirtel), weil sie in ihrer Ganzheit kleiner sind und nicht durch eine pars pro toto gekennzeichnet werden können.

Einige Motive besetzen die ganze Oberfläche des Eies (Sonne, Osterreigen, Irrweg), für andere wird das Ei in zwei Felder geteilt — in der Länge oder Breite je nach Form oder Größe des Motivs (Mühlrad, Hirtenstab) — oder auch in acht Felder (Heugabel, Rechen, Pflugschar). Um Symmetrie zu erreichen,



10



11



12



13



14



15

Tafel VIb. 10., 11., 12. Akazienblätter, 13. Blatt, 14. Tannenzweig, 15. Eichenblatt.

wird die Pflugschar in den oberen Abschnitten mit der Spitze nach oben, in den unteren nach unten gezeichnet. Zur Vermeidung der Monotonie wird im oberen Teil die Pflugschar auf rotem Grund weiß punktiert; im unteren Teil ist sie rot auf weißpunktiertem Grund.

Wichtigkeit mißt man dem Kolorit zu. Gewöhnlich dominiert Rot; es handelt sich aber um eine spezifische Nuance der in der rumänischen Volkskunst gebräuchlichen Chromatik: ein zartes, sattes, niemals schreiendes Rot. Von derselben Qualität sind auch die anderen Farben; sie werden aber seltener benutzt (Blau, Gelb, Grün). Oft wechseln rote mit schwarzen Grundflächen ab, was einen wundervoll harmonischen Kontrast ergibt. Solange die Bäuerinnen nur selbsthergestellte Pflanzen- oder Mineralfarben benutzten, gab es lediglich Grund-, keine Übergangsfarben wie Rosa und Violett. Leider dringen jetzt Industriefarben vor, welche die alte Harmonie durch eine vielfältige, oft nicht mehr charakteristische Chromatik verderben



1

2

Tafel VII. Die Übertragung der Ziermuster von bemalten Ostereiern auf Keramik und Holzschnitzerei: 1. Weinkanne mit Sternen und Akazienblättern, 2. hölzerne Flasche mit Hirtenstab, Stern und Akazienblättern (Fachschule für Keramik, Tg. Jiu).



Tafel VIII. Die Übertragung der Ziermuster von bemalten Ostereiern auf neue Industriekeramik: Blumenvase, verziert mit Sternen, Hirtenstab, Kreuzen und Tannenblättern (Tg. Jiu).

Die Frauen legen besonderes Gewicht auf eine schöne Grundfläche, auf der nach einer uralten Technik, wie sie in ganz Rumänien angewandt wird, die Zeichnungen in Weiß, Schwarz oder Gelb auf Rot (oder einem anderen monochromen Grund) einfach und elegant angebracht werden.

Die Zirkulation der Motive (VII, VIII)

Bei vergleichender Untersuchung der dekorativen Elemente entdeckt man eine doppelte Zirkulation der Motive. Einerseits stellt man ein Zirkulieren aus einem thematischen Gebiet in ein anderes, eine Modifizierung des Sinnes und der Benennung desselben Motivs fest. Der Stern, kosmisches Motiv, heißt manchmal Pflugrad oder Kreissäge. Das Hakenkreuz — Sonnensymbol, Element des Fruchtbarkeitsrituals — erscheint, besonders in Siebenbürgen und in der Bukowina, als Spinnwirtel — als Werkzeug der Textil-Hausindustrie — oder als Wagenrad.

Andererseits hat die Mehrzahl der Elemente des Eierschmuckes, der ja von Frauen ausgeführt wird, auch Ähnlichkeit mit der Ornamentik der Gewebe, und diese Elemente sind z. T. von den Gewebemustern direkt übernommen, wie Rechen, Spinnrocken, Heugabel, Blätter. Aus der Keramik kommt als Ornament auf die Eier (oder Gewebe) eine Anzahl anderer Motive (Hirtenstab, Akazienblatt, Kreuz usw.). Man hat auch mit Erfolg versucht, systematisch Schmuckmotive von Eiern und Textilien auf Keramik (VII, VIII) zu übertragen (Fachschule für Keramik, Tg. Jiu, Oltenien). Heute werden solche Arbeiten in weit größerem Maßstab ausgeführt.



Die volkstümlichen Ornamente sind Kulturelemente, deren Kenntnis zur Kennzeichnung verschiedener Perioden in der Geschichte eines Volkes beiträgt, sie bilden Dokumente für volkskundliche Erscheinungen, die sich seit Urzeiten bei einem Volk abwickeln. Wir glauben, daß Reichtum und Verschiedenheit der Ornamentik auf Ostereiern mit agrar-pastoralen Themen und die allgemeine Verbreitung der meisten dieser Motive in allen von Rumänen bewohnten Gebieten eine besondere kulturhistorische Bedeutung besitzen als gemeinsame ethnographische Elemente des ganzen rumänischen Volkes und seiner uralten Lebensweise — gebunden an gewisse Formen der Landwirtschaft, des Hirtentums und der Hausindustrie.

Zur Soziologie der Paraujano¹⁾

Von
Johannes Wilbert

Erstmalig im November 1958 und zum zweiten Male im Januar 1959 hatte ich Gelegenheit, die Paraujano des westlichen Venezuelas zu besuchen, um einige Informationen bezüglich ihrer Sozialstruktur zu erhalten²⁾. Das Wohngebiet dieser Indianer befindet sich heute in der näheren Umgebung der Lagune von Sinamaica (11° n. L., 71° 50' w. Br.), während sich in früheren Zeiten auch entlang der Meeresküste, dem westlichen Ufer des Maracaibo-Sees, sowie an den Flüssen südlich von Sinamaica, Dörfer dieses Stammes befunden haben. Bereits im Jahre 1499 wurden die Paraujano als Bewohner dieses Gebietes erwähnt, so daß mit Sicherheit anzunehmen ist, daß sie auch in präkolumbischer Zeit dort gewohnt haben.

Zum erstenmal wurden die Pfahldörfer der Paraujano von dem Entdeckungsfahrer Alonso de Ojedes in dem sogenannten „Saco de Maracaibo“ gesichtet, während sie im Jahre 1528 von Ambrosius Dalfinger an den Ufern des Maracaibo-Sees besucht wurden. Dalfinger erwähnte diese Indianer unter dem Namen *Onoto*; ein Name, der wie *Aleojolado*, *Alite*, *Toa*, *Zapara* und *Sinamaica* synonym für Paraujano steht (Jahn; 1927, pp. 32-34).

Obwohl sich in der weiteren Umgebung von Sinamaica mehrere kleinere Niederlassungen der Paraujano befinden (Codazzi; 1940), hat sich der größte Teil des Stammes in vier Pfahldörfern um die Lagune herum angesiedelt (Jahn; 1914). Bei diesen handelt es sich wahrscheinlich um die gleichen Dörfer, die bereits im Jahre 1531 von Dalfinger bezeichnet wurden (Oviedo y Valdés; 1851-55, pp. 278, 300). Nach einem Zensus aus dem Jahre 1958³⁾ bestehen die Lagunendörfer aus 260 Häusern mit einer Bevölkerungszahl von insgesamt 1348 Personen.

Zusammen mit den Goajiro, ihren Nachbarn, gehören die Paraujano zu den nordwestlichen Vertretern der arawakischen Sprachfamilie (Mason; 1950, p. 210); sie jedoch als Unterstamm der ersteren zu identifizieren, halte ich für nicht völlig gerechtfertigt (Pericot; 1936, p. 618). Ungeachtet dieser linguistischen Identifizierung der Paraujano als Arawakstamm unterscheiden sie sich in kultureller Hinsicht jedoch sehr stark von den Arawak des Tropischen Urwaldes, deren Kultur entwicklungsmäßig auf einem höheren Niveau steht. Gesetzt den Fall, daß es sich bei den Paraujano um einen authentischen Arawakstamm handelt und sie ihre augenblickliche Sprache nicht aus irgendeinem Grunde übernommen haben, so sind sie kulturell als Vertreter eines arawakischen präagrikulturen Substratums zu identifizieren, das chronologisch früher anzusetzen ist als die Arawakkultur des Tropenwaldes. Auf Grund vorliegender glotto-chronologischer Forschungsergebnisse sehen wir uns veranlaßt anzunehmen, daß die transkontinentale Expansion der Arawak, über weite Gebiete des südamerikanischen Kontinents, vor etwa 6500 Jahren ihren Anfang nahm. Eingeleitet wurde sie von Sammler- und Jägervölkern, und wir ver-

1) Der Autor möchte der Direktion der Blutbank in Caracas, Venezuela, für die erwiesene Unterstützung zur Durchführung der Forschungsreisen seinen Dank aussprechen. Herrn Dr. M. Layrisse, Caracas, danke ich für seine wertvollen Hinweise während der Ausarbeitung der Feldnotizen. Dr. G. P. Murdock, Yale, USA, hatte die Güte, das Manuskript vor der Drucklegung kritisch zu sichten.

2) Der zur Diskussion stehende Stamm sollte nicht mit den *Parauano*-Indianern Guayanas verwechselt werden.

3) Durchgeführt von der *División de Malariología* in Maracaibo, der wir für die Zurverfügungstellung der Daten danken möchten.

muten, daß die Vorfahren der Paraujano eher zu diesen als zu den rezenteren Ackerbau treibenden Arawakstämmen gehörten, die als solche erst während der letzten 2000 Jahre die Expansion fortgesetzt haben (Swadesh; 1958). Das gleiche könnte auch für die Goajiro zutreffen, doch ist die autochthone Kultur dieses Stammes durch die frühe Übernahme von Viehzucht derart stark modifiziert worden, daß heute nur noch undeutliche Spuren davon zu erkennen sind. In jedem Falle aber haben neuere Blutgruppenuntersuchungen (Faktor Diego) ergeben, daß die beiden Stämme nicht nur linguistisch, sondern auch genetisch miteinander verwandt sind (Layrisse, Wilbert; 1959).

Oviedo y Baños (1885) beschreibt die Kultur der Paraujano im Jahre 1723 mit typischen Charakteristika der sogenannten Marginalkulturen Südamerikas, und auf Grund persönlicher Erfahrung bestehen besonders auffallende kulturelle Übereinstimmungen zwischen den Paraujano und den Warrau des Orinoco-Deltas, die unter ähnlichen Umweltverhältnissen leben. Unter Berücksichtigung der erwähnten hämatologisch-anthropologischen Untersuchungen ist besonders darauf hinzuweisen, daß, trotz eventuellen kulturellen Beziehungen, keine genetischen Korrelationen zwischen den beiden ethnischen Gruppen bestehen.

Die Ökonomie der Paraujano beruht weitgehend auf der Fischerei und dem Sammeln von wildwachsenden Vegetabilien, während die Jagd eine entschieden untergeordnete Rolle spielt. Die Fischerei ist das ganze Jahr hindurch sehr produktiv, so daß die Paraujano seit der Ankunft in ihrer augenblicklichen Heimat ein vollkommen seßhaftes Leben führen konnten.

Die Dörfer der Paraujano setzen sich aus einer Anzahl kleiner Pfahlhäuser zusammen, deren Giebelhäuser aus Palmblättern und deren Wände aus Riedmatten bestehen. Heute werden die Hauswände vielfach aus Brettern erstellt. Die Häuser dienen als Aufenthaltsraum und Schlafstätte, während ein kleineres, mit dem Wohnhaus durch einen Laufsteg verbundenes Gebäude, als Küche dient. Der Herd besteht aus einer Unterlage getrockneten Lehm; Töpfe waren ursprünglich unbekannt, und die Speisen wurden über dem Feuer oder auf den Kohlen zubereitet. Hängematten sind den heutigen Paraujano zwar bekannt, doch bevorzugen sie als Schlafstatt ihre Riedmatten, die abends auf dem Boden ausgebreitet und morgens wieder eingerollt werden.

Unter Berücksichtigung ihres frühen und anhaltenden Kontaktes mit Vertretern des europäischen und afrikanischen Kontinents ist es nicht verwunderlich, daß sich bei den modernen Paraujano stärkste Einflüsse von seiten der Zivilisation und Mission feststellen lassen. Die spanische Sprache hat das Paraujano bereits weitgehend verdrängt, und es war besonders schwierig, einige Informanten ausfindig zu machen, die sich der ursprünglichen Verwandtschaftsterminologie zu entsinnen wußten. Es bleibt eine bedauernswerte Tatsache, daß die Paraujano, trotz der relativ leichten Zugänglichkeit ihres Wohngebietes, bisher nicht eingehend studiert worden sind, und es bedarf keiner Frage, daß sich die meisten Aspekte ihrer ursprünglichen Kultur nach Ableben einiger älterer Personen nicht mehr erfassen lassen werden. Fünfzig- und sechzigjährige Personen vermochten sich nur mit größter Anstrengung einiger grundlegender Züge der ursprünglichen Sozialstruktur zu entsinnen; über religiöse Fragen war nur noch einiges von einem alten Mann zu erfahren, während Vertreter der jüngeren Generation so gut wie nichts über das Leben ihrer Vorfahren zu berichten wußten.

Die nachfolgenden Informationen zum Verwandtschaftssystem der Paraujano stammen aus dem Munde einiger älterer Personen der Sinamaica-Gruppe. Es ist durchaus möglich, daß sich in der Liste der Termini sowohl als auch in der Analyse einige Fehler befinden, die sich aber mit Hilfe der mir bekannten Informanten nicht mehr rektifizieren lassen.

Die Verwandtschaftsterminologie⁴⁾

Verwandtschafts-termini	Personen, auf die sie angewandt werden:
1. tapañagéi	VaVaVa / VaMuVa / MuVaVa / MuMuVa
2. tapañayá	VaVaMu / VaMuMu / MuVaMu / MuMuMu
3. tadúya	VaVa / VaVaBr / VaMuBr / MuVa / MuVaBr / MuMuBr
4. tauwí	VaMu / VaMuSw / VaVaSw / MuMu / MuMuSw / MuVaSw
5. taii	Va
6. tóih	Mu
7. béiya	VaBr / MuBr / VaVaBrSo / VaVaSwSo / VaMuBrSo / VaMuSwSo / MuVaBrSo / MuVaSwSo / MuMuBrSo / MuMuSwSo
8. táira	VaSw / MuSw / VaVaBrTo / VaVaSwTo / VaMuBrTo / VaMuSwTo / MuVaBrTo / MuVaSwTo / MuMuBrTo / MuMuSwTo
9. tainú	ä. Br (m. s.) / ä. Sw (w. s.)
10. tainúya	j. Br (m. s.) / j. Sw (w. s.) / VaBrSo (m. s.) / VaBrTo (w. s.) / VaSwSo (m. s.) / VaSwTo (w. s.) / MuBrSo (m. s.) / MuBrTo (w. s.) / MuSwSo (m. s.) / MuSwTo (w. s.)
11. tapádyá	ä. Sw (m. s.) / ä. Br (w. s.)
12. tamuniöya	j. Sw (m. s.) / j. Br (w. s.) / VaBrTo (m. s.) / VaBrSo (w. s.) / VaSwTo (m. s.) / VaSwSo (w. s.) / MuBrTo (m. s.) / MuBrSo (w. s.) / MuSwTo (m. s.) / MuSwSo (w. s.)
13. tadyóh	So To
14. tadyóhre	BrSo / BrTo / SwSo / SwTo / VaBrSoSo / VaBrSoTo / VaBrToSo / VaBrToTo / VaSwSoSo / VaSwSoTo / VaSwToSo / VaSwToTo / MuBrSoSo / MuBrSoTo / MuBrToSo / MuBrToTo / MuSwSoSo / MuSwSoTo / MuSwToSo / MuSwToTo
15. taríhya	SoSo / SoTo / ToSo / ToTo / BrSoSo / BrSoTo / BrToSo / BrToTo / SwSoSo / SwSoTo / SwToSo / SwToTo / VaBrSoSoSo / VaBrSoSoTo / VaBrSoToSo / VaBrSoToTo / VaBrToSoSo / VaBrToSoTo / VaBrToToSo / VaBrToToTo / VaSwSoSoSo / VaSwSoSoTo / VaSwSoToSo / VaSwSoToTo / VaSwToSoSo / VaSwToSoTo / VaSwToToSo / VaSwToToTo / MuSwSoSoSo / MuSwSoSoTo / MuSwSoToSo / MuSwSoToTo / MuSwToSoSo / MuSwToSoTo / MuSwToToSo / MuSwToToTo / MuBrSoSoSo / MuBrSoSoTo / MuBrSoToSo / MuBrSoToTo / MuBrToSoSo / MuBrToSoTo / MuBrToToSo / MuBrToToTo
16. téimidyí	Ge
17. terí	Gi
18. taréi	GeBr / GeSwGe / GiBr / GiSwGe / SwGe
19. taríhyu	GeSw / GeBrGi / GiSw / GiBrGi / BrGi
20. táurí	GeVa / GiVa
21. tomú	GeMu / GiMu
22. himodyitadyóh	SoGi / ToGe

Wie aus der vorstehenden Liste zu ersehen ist, sind alle Verwandtschafts-termini der Paraujano, mit Ausnahme derjenigen für Eltern und Gatten, klassifikatorischer Art, insofern, als sie mehr als nur ein Verwandtschaftsverhältnis bezeichnen. Zwanzig der Termini werden sowohl in der direkten Anrede, als auch in Bezugnahme auf eine Person benutzt, während die oben angegebenen Termini für V a t e r und M u t t e r nur in der direkten Anrede zur Anwendung

4) Erklärung der Abkürzungen: Von den Verwandtschaftstermini deutscher Sprache wurden die ersten beiden Buchstaben zur Bezeichnung des jeweiligen Verwandtschaftsverhältnisses benutzt. Ausnahmen bilden: Sw = Schwester, Ge = Gatte, Gi = Gattin; j = jünger (als Ego), ä = älter (als Ego); (m. s.) = männlicher Sprecher, (w. s.) = weiblicher Sprecher. Wo nicht besonders angegeben, wird der jeweilige Terminus sowohl von einem männlichen, als auch von einem weiblichen Ego benutzt.

kommen. In Bezugnahme auf diese beiden Personen bedienen sich die Paraujano der Wörter: π = Vater von und π = Mutter von. Für die anderen Verwandten wurden keine entsprechenden Termini angegeben.

Es hat den Anschein, als seien alle Verwandtschaftstermini in der Form, wie sie in der Liste aufgeführt wurden, mit einem Personalpräfix *ta-* (*to-*, *te-*) der 1. Pers. Sing. versehen. Eine Ausnahme bildet lediglich der Ausdruck für Schwiegersohn bzw. Schwiegertochter. Teknonyme werden nicht verwandt, und zur Bezeichnung der angeheirateten Tanten und Onkel bedient man sich rein deskriptiver Termini wie: *Gatte meiner Tante*, usw. . . .

Die besonders hervortretenden Charakteristika des Verwandtschaftssystems der Paraujano sind folgende:

1. Die Personen der vierten ascendierenden Generation (G^{+4}) werden terminologisch dem Geschlecht nach unterschieden, ähnlich wie auch die der G^{+3} Generation. Der Terminus *tadúya* = (etwa) Großvater, umfaßt alle beidlinigen männlichen Verwandten der letzteren Generation, während *tauwí* = (etwa) Großmutter, alle beidlinigen weiblichen Verwandten derselben Generation bezeichnet.
2. Die Termini für Onkel und Tante bezeichnen auch Vaters und Mutters Kusinen ⁵⁾.
3. Die Geschwister Egos werden terminologisch nach Geschlecht und Alter unterschieden, wobei die letztere Unterscheidung ausschließlich für diese Verwandtschaftskategorie gemacht wird. Im allgemeinen werden die Termini zur Bezeichnung der jüngeren Geschwister Egos auch zur Benennung beider Klassen von Kusinen benutzt, doch kommen gelegentlich auch die Termini für Egos ältere Geschwister zur Anwendung auf ältere Kusinen. Eine weitere Ausnahme bildet die Terminologie der G^0 Generation insofern, als sich nur in ihr die Termini entsprechend dem Geschlecht des Sprechers ändern. Auf Grund der Kusinen-Terminologie ist das Verwandtschaftssystem der Paraujano vom Typ Hawaii.
4. Urenkel, sowie die Kinder von Neffen und Nichten, werden alle ohne Unterschied auf ihr Geschlecht, mit dem gleichen Terminus bezeichnet.
5. Sieben verschiedene Termini werden zur Bezeichnung affinaler Verwandten verwendet: je einer für Gatte und Gattin, Schwager und Schwägerin, Schwiegervater und Schwiegermutter und einen für Schwiegersohn und Schwiegertochter, ohne zwischen ihrem Geschlecht zu unterscheiden.

Irgendwelche formellen und obligatorischen Regelungen für das Verhalten der Verwandten zueinander wurden nicht beobachtet, und alle Fragen bezüglich eines eventuellen Vorhandenseins von Meidungsgeboten für Geschwister und Schwägerschaft usw. wurden negativ beantwortet. Das Verhalten der Gatten zueinander ist frei und ungezwungen, und Streitigkeiten zwischen den Gattinnen polygyner Familien entstehen hauptsächlich aus Motiven der Eifersucht. Die Kinder gehorchen beiden Eltern gleicherweise gut und werden angehalten, ihre Großeltern zu respektieren. Letztere beaufsichtigen die Enkel in Abwesenheit der Eltern und lassen ihnen gelegentlich kleinere Geschenke und Leckerbissen zukommen.

Die soziale Statifikation innerhalb des Stammes geht nicht weit über eine nach Geschlecht und Alter hinaus. Wohl existiert ein Häuptlingsamt, doch sind die Obliegenheiten dieses Amtes geringfügiger Art. Ein Sohn oder Bruder kann dem verstorbenen Häuptling im Amte folgen, allerdings scheint es diesbezüglich keine absolut feststehende Regelung zu geben. Der Häuptling genießt ein relatives Ansehen im Stamm und teilt mit dem Schamanen eine gewisse Autorität als Wortführer.

5) Das Wort Kusine bezeichnet in unserem Zusammenhang gleichzeitig Vetter und Base.

Die Lokalgruppe der Paraujano setzt sich aus einer Anzahl von unabhängigen Kernfamilien zusammen, denen es freisteht, ihren Hausstand entweder in der Nähe der Orientierungsfamilie des Mannes oder der Frau zu begründen. Abweichend von der gebräuchlichen bilokalen Regelung der Wohnfolge können jungvermählte Paare auch den Wohnsitz ihrer Lokalgruppe verlassen, um sich an einem beliebigen Ort neolokal niederzulassen. Neolokale Wohnfolge ist relativ selten anzutreffen, obwohl sie heute mehr als früher praktiziert wird. Auf jeden Fall aber identifizieren sich die neolokal wohnenden Personen stets mit ihrer ursprünglichen Lokalgruppe.

Die Kernfamilie stellt die fundamentale soziale und ökonomische Einheit im Gesellschaftsgefüge der Paraujano dar. Die alltäglichen Arbeitsverrichtungen drehen sich fast ausschließlich um diese kleine Gruppe, und es gibt nur wenige Aktivitäten, die von den Mitgliedern der Kernfamilie nicht ausgeführt werden können bzw. die Leistungskapazität der Kernfamilie übersteigen. Bei den Paraujano gibt es keine ausgesprochenen Spezialisten, und die Arbeitsteilung ist nach Geschlecht und Alter geregelt.

Mittelpunkt des Familienlebens ist das separate Einfamilienhaus. In polygynen Familien leben die Gattinnen mit ihren Gatten gewöhnlich unter dem gleichen Dach, doch kann die zweite Frau mit ihren Kindern auch ein eigenes Haus beziehen, wenn der Familienzuwachs zu groß wird. Gelegentlich wohnt auch ein Elternteil des Mannes oder der Frau mit der Kernfamilie zusammen, besonders, wenn die alleinstehende Person das junge Paar in ihr Haus einladen konnte. Ein Waise kann die volle Mitgliedschaft einer Onkel- oder Tantenfamilie erwerben, wobei die Adoption in völlig unformeller Art erfolgt.

Innerhalb der Kernfamilie ist die Autorität patripotestal begründet. In polygynen Familien dominiert die zuerst geehelichte Frau über die zweite und eventuelle dritte. Polygynie kann von jedem gemeinen Manne praktiziert werden und ist nicht von seinem Rang oder Prestige abhängig; trotzdem aber sind polygyne Familien selten und im Verhältnis zu den gleichzeitig bestehenden monogamen Familien ist ihre Anzahl zu gering, als daß der Stamm allgemein als polygam bezeichnet werden könnte.

In der sozialen Struktur heben sich außer der polygynen Familie kaum irgendwelche anderen Einheiten ab. Die erweiterte Familie spielt keine besondere Rolle, und das Individuum identifiziert sich in erster Linie mit der Gemeinschaft jener Lokalgruppe, aus der es hervorging, aus der es einen Ehepartner wählte und in der es meist bis zum Ende seines Lebens wohnt. „Gewöhnlich bleiben die Leute auf ihrer Seite der Lagune“, erklärte einer der Informanten zu diesem Thema. Die Lokalgruppe kann sich aus einer größeren oder aus verschiedenen kleineren Wohngemeinschaften zusammensetzen, doch heiraten die Mitglieder innerhalb derselben in endogamer Art und sind meist in der Lage, ihre verwandtschaftlichen Beziehungen zu den einzelnen, die Gemeinschaft ausmachenden Personen, zu erklären. Der Gemeinschaftsgeist eines solchen Endo-Demes ist damit sowohl auf gemeinsamer Residenz als auch auf Blutsverwandtschaft verschiedenen Grades begründet.

Mit anwachsendem Zivilisationseinfluß werden die traditionellen Regeln vielfach umgestoßen; neolokale Wohnfolge ist zunehmend häufiger anzutreffen, Ehen werden exogam eingegangen, Polygynie wird noch seltener usw. . . . Doch denkt ein Paraujano, wenn es sich um seine Stammesbrüder handelt, in erster Linie stets an die Gemeinschaft auf „seiner Seite der Lagune“, und in zweiter Linie erst an die der anderen Seiten, die alle zu seinem Stamm gehören, alle einmal die gleiche Sprache und die gleiche Kultur besaßen und immer noch sehr zahlreich sind. Eine funktionelle Bedeutung kommt dem Stamm jedoch nicht zu, und es ist wahrscheinlich, daß ihm auch in früheren Zeiten, außer eventuellen religiösen und ökonomischen Funktionen, keine entscheidend größere zugekommen ist.

Mit einiger Sicherheit lassen sich gemäß dem vorausgegangenen folgende Charakteristika der Sozialstruktur der Paraujano aufzählen: bilaterale Deszendenz, Kusine-terminologie vom Typ Hawaii, bilaterale Endo-Deme, bilaterale Ausdehnung des Inzesttabús, sanktionierte Polygynie, unabhängige Kernfamilien und eine Verwandtschaftsterminologie für Tanten und Nichten linearer Art.

In Anbetracht der allgemeinen Unerforschtheit der Paraujano erscheint es angebracht, einige weitere Informationen zu vermitteln, die in einem weiteren Sinne mit dem Hauptthema dieser Arbeit zusammenhängen.

Die Paraujano heiraten im frühen Alter. Vorehelicher Geschlechtsverkehr ist erlaubt, doch wird von verheirateten Partnern eheliche Treue erwartet, und wiederholte eheliche Untreue stellt einen Scheidungsgrund dar. Eine Ehe kann nur nach erhaltener Einwilligung beider Partner und deren Eltern geschlossen werden. Eine Heiratszeremonie soll es ursprünglich nicht gegeben haben. Die Forderung auf Entrichtung eines Brautpreises stellt einen Fremdeinfluß dar, der wahrscheinlich eher auf Kontakt mit den Eroberern zurückgeht, als auf den mit den Goajiro. Stets aber wurde von dem jungen Mann erwartet, daß er seinen Schwiegereltern von einem eventuellen Überfluß an Nahrungsmitteln einen Teil zukommen ließ.

Mädchen sind erst nach vollzogener Menstruation und Initiation heiratsfähig. Initiationszeremonien für Jungen gibt es nicht. Adoleszente Jungen werden jedoch von ihren Eltern darauf aufmerksam gemacht, daß kaltes Wasser und intensive Sonnenhitze für ihre Entwicklung schädlich seien.

Am Tage der ersten Menstruation bezieht das Mädchen einen Winkel des Hauses, wo es sich von der Familie abgeschlossen auf eine Matte niederlegt. Während einer Isolierungszeit von 10 bis 15 Tagen darf es den Fußboden nicht betreten, Geräte und Gegenstände, die ihre Brauchbarkeit verlören, nicht berühren und nur Wasser und ungesalzenes Vogelfleisch als Nahrung zu sich nehmen. Letztere wird ihm von irgendeiner erwachsenen Person der Familie gereicht. Während dieser Zeit wird die Kandidatin vom Schamanen besucht, der neben ihrem Lager ein qualmendes Feuer anzündet, da der Rauch exorzierende Kraft besitzt und böse Geister (*murei*) vertreibt, die sich dem Mädchen und der späteren Frau bemächtigen könnten. Der Schamane hockt sich neben dem Mädchen nieder, und konversiert, von seiner Rassel begleitet und Tabak kauend, mit übernatürlichen Kräften. Die Isolierungszeit endet mit einem Bad der Kandidatin am Ufer des Flusses oder Sees, wohin sie, verschleiert, von der Mutter geleitet wird.

Die Geburt eines Kindes erfolgt im Wohnhaus. Die Gebärende setzt sich rückwärts auf die Oberschenkel ihres knieenden und auf den Hacken sitzenden Mannes, der die Frau in Brusthöhe umschlingt. Das Baby wird von einer Geburtshelferin (Schwester) aufgenommen, gebadet und der Mutter zum Nähren gereicht.

Die Nabelschnur wird mit einem Messer abgetrennt und die Nachgeburt vom Manne sorgfältig vergraben, da das Baby im Falle, daß die Plazenta von einem Tier ausgegraben und gefressen würde, sterben müßte. In keinem Falle aber darf die Nachgeburt ins Wasser geworfen werden, da sich sonst der erzürnte Wassergeist in Menschengestalt einstellen und Mutter und Kind töten würde. Zwillinge werden akzeptiert und von der Mutter, nötigenfalls auch von einer Verwandten, genährt. Die Mutter beobachtet einige Tage der Schonung, während der sie warmes Wasser trinkt und nur Speisen zu sich nimmt, die vom Schamanen angeblasen wurden.

Die Einrichtung der Couvade ist unbekannt. Einige Wochen nach der Geburt besuchen die jungen Eltern mit dem Baby die respektiven Großeltern, ein Brauch, der einer mehr oder weniger formellen Präsentation des neuen Stammesmitgliedes gleichkommt. Bei komplizierten Geburten interveniert der

Schamane mit entsprechenden zeremoniellen Handlungen, während ein selten versagendes natürliches Hilfsmittel darin bestehen soll, daß der Gatte die Kreißende an den Fußgelenken hochhebt und eine Zeitlang mit dem Kopf nach unten hängen läßt.

Die Säuglinge werden ein Jahr lang von der Mutter genährt und dann an festere Speisen gewöhnt.

Homosexuelle Handlungen sollen gelegentlich unter Männern und relativ häufig unter Frauen vorkommen. Angeblich sollen Männer sich gegenseitig zur Ejakulation bringen, während Frauen sich mit mehreren zusammen und mit Hilfe von künstlichen Phallen zum Orgasmus zu bringen suchten. Die Teilnehmer an solchen Handlungen würden von den anderen zwar nicht besonders geschätzt, aber auch nicht bestraft.

Schamanen (warirí) vermögen sowohl Kranke zu heilen, als auch Krankheit zu stiften. Ihr Amt vererbt sich auf den Sohn, und das äußere Amtszeichen besteht in Kaimanzähnen, die an einer Schnur auf der Brust getragen werden.

Schamanen können sich nach Belieben in Tiere verwandeln. Sie treten mit einem höheren männlichen Geistwesen in Verbindung, das ihnen auf ihre Bitte hin behilflich ist, die Krankheitsursache auf dem Körper eines Patienten herauszusaugen. Außer den „Pfeilen“ eines feindlichen Schamanen, vermögen auch die Totenseelen Krankheit zu stiften. Der praktizierende Schamane bläst über die schmerzenden Körperteile und saugt die Krankheitsursache, nach langem Palaver, rasselnd und Tabak kauend, aus dem Körper heraus.

Das deifizierte Geistwesen wohnt mit seiner Frau in einer überirdischen Welt. Es ist Schöpfer und Kulturheroe, das den Menschen die Erde und ihre Reichtümer in verschiedenen Anteilen anwies. Diese Verteilung geschah anläßlich eines großen Gastmahles, das dieses göttliche Wesen, kurz bevor es die Erde verließ, abhielt und zu dem alle Völker geladen wurden. Die Paraujano kamen angeblich zu spät und mußten mit den Resten vorliebnehmen.

Bibliographie

- Codazzi, A. (1940): Resumen de la geografía de Venezuela. Caracas.
- Jahn, A. (1914): *Paraujanos und Goajiros und die Pfahlbauten am See von Maracaibo*. Zeitschrift für Ethnologie, vol. 46, pp. 267—283, 536. Berlin.
- (1927): Los aborígenes del occidente de Venezuela. Su historia, etnografía y afinidades lingüísticas. Caracas.
- Layrisse, M., Wilbert, J. (1959): Bloodtesting the Paraujano Indians of Venezuela. M.S.
- Mason, J. M. (1950): *The languages of South American Indians*. Handbook of South American Indians, vol. 6, pp. 157—317. Washington.
- Oramas, L. R. (1918a): *Estudios lingüísticos. Patronímicos, Quiriquires y vocabulario paraujano comparado con el guahiro*. De Re Indica, vol. I, no. 1, pp. 23—28. Caracas.
- (1918b): *Vocabulario Paraujano*. De Re Indica, vol. 2, p. 43. Caracas.
- Oviedo y Baños (1885): Historia de la conquista y población de Venezuela. Madrid.
- Oviedo y Valdés, G. F. (1851—1855): Historia general y natural de las Indias, 1535. Madrid.
- Pericot, L. (1936): El hombre americano. Los pueblos de América. En: Ballesteros, A. Historia de América, vol. I, p. 618. Madrid.
- Swadesh, M. (1958): *La lingüística de las regiones entre las civilizaciones meso-americanas y andinas*. 33.º Congreso Internacional de Americanistas. San José de Costa Rica, 1958.
- Vagamian, F. (1951): *Como es la Guajira*. 3.ª Conferencia Interamericana de Agricultura. Caracas.

Ornamente und Symbole südslawischer Bauernlauten (Guslen)

Von

G. A. Küppers-Sonnenberg

Mit 22 Abbildungen

Die meist aus einem Stück Holz geschnitzte Bauerngeige Südslawiens, die Gusla, ist das noch heute anzutreffende Begleitinstrument der epischen Gesänge, wie sie auch heute von Guslaren im Volke verbreitet werden.

Bei bisher sechs Forschungsreisen in Südosteuropa, die immer wieder Jugoslawien berührten, hatte ich Gelegenheit, Lieder zur Gusla zu hören, Instrumente in verschiedenen Landschaften kennenzulernen, die Bestände ethnographischer Museen zu besichtigen und Fotos davon mitzunehmen. Auf zwei Reisen lernte ich Schnitzer in ihrem Dorf kennen. Mehrere Instrumente konnte ich erwerben und deutschen Sammlungen zuführen. Eines der Instrumente befindet sich in meinem Besitz.

Bisherige Literatur: Innerhalb des Schrifttums über die jugoslawische Volksepik, mit welcher sich Becking (1), Gesemann (3), Jakobson (5) und Wendel (9) beschäftigt haben, und innerhalb der Literatur zur Volksmusik des Balkans und Vorderen Orients, die von Lachmann (6) und Sachs (8) bestritten wird, nimmt die spezielle Literatur über die Gusla den kleinsten Raum ein. Von jugoslawischer Seite hat sich mit ihr beschäftigt Gavazzi (2). Von deutscher Seite liegt nur die Studie von Dr. Walter Wunsch (11) vor aus dem Slawischen Seminar der Deutschen Universität in Prag, 1934. Diese Studie beschäftigt sich überwiegend mit der Spieltechnik der Guslaren, soweit diese vom Bau der Instrumente abhängt, auch mit deren Bau. Die Ornamentik ist in allen Schriften immer nur am Rande beachtet, wenn nicht überhaupt unbeachtet geblieben.

Bedeutung der Ornamentik für die Volkskunst und Volkskultur: Die Tatsache, daß bestimmte Ornamentmotive in der Volkskunst aller Völker des Südostens und auch des europäischen Nordens immer wiederkehren und daß zu typischen Ornamenten, die man als „archaische Stammornamente“ bezeichnen möchte (Abb. 7 b), sich Stammbäume aufstellen lassen (z. B. für Drachen, Flechtband, Knotenwerk, Beeren pickende Vögel, Lebensbaum), daß gewisse Darstellungen und Ornamentverknüpfungen einen Kanon der Auffassungen vermuten lassen (so die Kopplung von Drachen in paariger Ausführung mit einem zentralen Sonnensymbol, der Rosette oder einer menschlichen Gestalt, auch wohl des Löwen), haben Verfasser in der Vermutung bestärkt, daß die ursprüngliche Ornamentik nicht sosehr dem Schmuckbedürfnis entstammt. Offenbar sind kultische und andere Momente bei der Anbringung und Ausgestaltung mitbestimmend gewesen. Dieser kultische Einschlag ist belegt beim Einfärben der Ostereier bei den Huzulen, deren Ornamentik starke Parallelen zu Schnitzereien der Südslawen aufweist. Der kultische Einschlag ist auch von Wunsch für den Bau der Guslen festgestellt worden: „nach traditionellen und geheiligten Gesetzen“. Die Bezeichnung der einzelnen Instrumententeile weist auf kultische Auffassungen hin, so etwa der Steg als Konjic oder Konj = Pferd. Das Pferd kehrt als Zierat am Boden und am Kof der Guslen wieder. Es ist ein starker Hinweis auf kultische Urauffassungen, ähnlich denen, die uns in den im Südosten verbreiteten „Thrakischen Reitern“ (Parallelen zur „Wilden Jagd“ des Nordens) begegnen (Abb. 1 a, b).

Wenn wir finden, daß kein Stück der materiellen Volkskultur ohne Ornament bleibt, wenn wir auf Parallelen gleicher Motive bei sehr verschiedenen

Zweigen der Volkskunst stoßen, in der Schnitzerei, der Textilkunst, der Töpferei, auf Ostereiern, auf Spinnstöcken oder Fellmänteln, dürfen wir annehmen, daß in den Schmuckmotiven eine Bildersprache vorliegt, deren Schlüssel verloren und noch nicht wiedergefunden bzw. erarbeitet ist (Abb. 2). Ornamentik ist die Hieroglyphik der Volkskunst. Diese Behauptung mag gewagt erscheinen. Ich wage sie aber, da mir umfangreiches Material zur Verfügung steht in Form von Ornamentstambäumen, die ich bis in die Vorzeit hinein verfolgen konnte (7a—c).

Die Gusla als Instrument der Volksmusik: Nach Sachs und Wunsch ist die Gusla im Balkan schon im 1. Jahrtausend n. Z. nachzuweisen und dort hin aus dem Vordenen Orient eingedrungen. Als Heimat wird Persien, wohl auch Indien angesehen. Die Gusla gehört in die Familie der Chordophone, der sagittalen Halsgeigen mit Hautdecke. Der Klangkörper ist bauchförmig vorgewölbt. Er zeigt einen im Aufriß birnenförmigen, vier- oder sechseckigen Korpus. Der Hals hat etwa die Länge des Korpus. Er trägt einen oder zwei Wirbel. Über einen Steg laufend, ist die mit Tierhaut (ursprünglich Schlangenhaut) bedeckte Gusla mit einer derben Roßhaarsaite bespannt. Sie wird gestrichen mit einem Roßhaarbogen. Die Saite wird mit den Fingerkuppen von der Seite her berührt.

Bemerkenswert ist, daß die heutige Form der Gusla noch immer das Modell der alten Instrumente wiederholt, wie sehr auch die Schnitztechnik schon schablonisiert sein mag (Abb. 3 a, b, c). Die Urform der Gusla hat sich sehr zäh bis auf unsere Tage erhalten. Das Instrument soll mit den Slawen eingewandert sein und islamische Einflüsse festgehalten haben; wie sie ja auch im Volkslied der Südslawen deutlich festzustellen sind. Dem Guslaren selbst, sofern er vom alten Geist noch bewahrt hat, ist das Instrument selbst „Symbol des Freiheitskampfes der dinarischen Berge“ (Abb. 4). Es dient zur Hauptsache zur Begleitung des epischen Sprechgesangs, der sagenhafte Stoffe rhythmisch gebunden von Generation zu Generation weitergibt. Die Guslenlieder stehen in Parallele zu Bardengesängen und den Volksepen der Germanen oder Griechen. Es sei auf die von Goethe übersetzten Epen verwiesen.

Lebendige und doch absterbende Volksmusik: Auf meinen Reisen konnte ich fast in jeder Stadt mit größerem Markt bei einiger Mühe einen Stand aufstöbern, an welchem Guslen feilgeboten wurden. Es handelte sich meist um neugefertigte, schablonenhafte Stücke. Solche fand ich auf dem Markt von Peč, nahe der montenegrinischen Grenze (Abb. 5).

Auf dem Markt von Knin in Norddalmatien stieß ich auf eine Gusla, die mit 1809 datiert war, ganz dunkel vom heizenden Rauch, in dem sie die längste Zeit ihres Lebens gehalten hatte. Dem Verkäufer mußte ich zum Erwerb eine

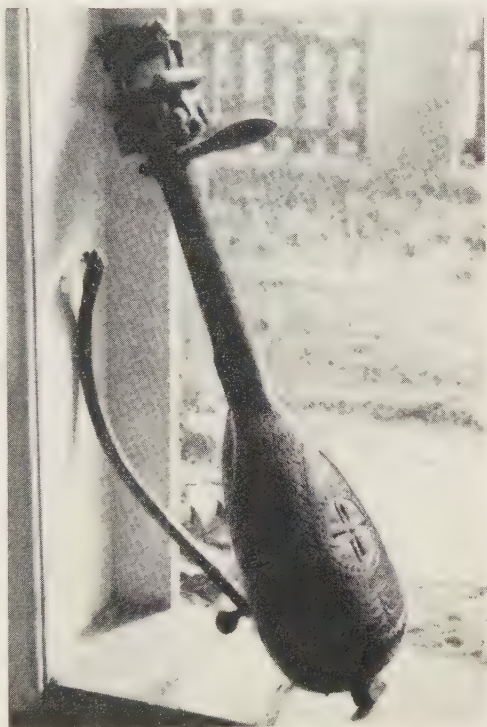


Abb. 1a. Die Gusla von Knin aus dem Jahre 1809. Der Bogen endet in einen Schlangenkopf.

neue Gusla als Tauschobjekt beschaffen. Ich folgte ihm in sein Dorf Novo Selo hoch im Gebirge, in ein Dorf, dessen Hütten aus Felssteinen errichtet waren. In diesem Dorf war eine Reihe von Sippen der Holzschnitzer ansässig, die zugleich Tonpfeifen nach Art der holländischen Mutzen herstellten (Abb. 4).



Abb. 1b. Gusla von Knin. Linke Seite: Rabenkopf mit Beutenvogel, Eber- oder Lammkopf



Abb. 1c. Gusla von Knin. Rechte Seite: Adlerkopf mit Beutenvogel, Schlangenkopf mit vierbeinigem Beutetier.

Auf einer im Jahre 1953 durchgeführten Jugendforschungsfahrt nach dem Jugoslawien Titos konnten wir zum Abschluß der Fahrt noch von Obrovac an der Likaküste Norddalmatiens nach Žegari in die Berge hineinfahren zum „Dorf der letzten Guslenschnitzer“. Wir trafen Schnitzer an, die uns verschiedene alte und auch neue Instrumente vorführen konnten, in ihrer Spieltechnik (Abb. 6 a, b). Aus Mangel an Zeit konnte die Technik des Schnitzens nicht festgehalten werden.

Das lebendige Guslarenlied lernte ich auf einer großen Orientierungsfahrt durch den Süden Jugoslawiens 1935 in Berane, der alten Hauptstadt Montenegros, kennen. Die Reisegesellschaft bestand aus Journalisten aus Europa und Amerika, die vom Putnik, dem jugoslawischen Reisebüro in Belgrad, eingeladen waren. Nach Einbruch der Dunkelheit wurde ein Arnaut (Albaner aus den Bergen) herangeholt, offenbar Koch in Berane, der viele Lieder zur Gusla singen konnte. Zum zweitenmal lernte ich die Gusla als lebendig im Volksleben stehend kennen als mich eine Autopanne in Senta, einem bekannten Städtchen der Batschka, nahe der ungarischen Grenze, festhielt. Auf der Suche



Abb. 2. Serajévo. Im Garten des Ethnogr. Museums: Spinnstöcke und Bogumilensteine mit reicher Rosettenornamentik.

nach einem deutschkundigen Autoschlosser stießen wir auf einen in einem Gasthof tagenden montenegrinischen Klub, der uns einlud, für den Abend bei ihm zu Gast zu sein. Mehrere der Montenegriner spielten die Gusla zu ihren montenegrinischen Liedern.

Die Gusla ist mehr auf das Küstengebiet und den Süden beschränkt. Sie ist selten geworden wie der Dudelsack, der auch im Aussterben begriffen ist, dem wir aber auch hin und wieder begegneten.

Die Gusla und ihre Teile: Die Bauverhältnisse der einzelnen Guslen sind lokal und auch landschaftlich verschieden. W ü n s c h gibt folgende Maße an (in Zentimeter):

	Saite des Bogens	Hals	Länge des Korpus	Breite
Kraljevo	26	25	25	21
Tvrđići (Užice)	28	25	25	20
Višegrad	27	30	27	23
Višegrad	25	29	30	22
Foča	28	27	31	24
Široky Brijeg	29	27	30	23
Cetinje	30	27	56	24
Nikšić	31	30	46	24
Meine Gusla aus Knin v. J. 1809 .	36	24	29	18,5



Abb. 3a. Serajévo. Zwei primitive Guslen: Schlange bei der Rosette und Groteskkopf.

Der Hals ist gemessen vom Ansatz am Lautenkörper bis zum Wirbel. Die meisten Guslen sind aus einem Stück gearbeitet. Bei „Spießlauten“ ist der Hals angesetzt mit einem Zäpfchen in einem Loch des Resonanzkörpers. Alte Lauten sind mit Holznägeln gearbeitet. „Schalenlauten“ zeigen einen an der Oberseite (der Saite zugekehrt) ornamentierten Hals (Abb. 7). Der Hals verjüngt sich gegen das Wirbelloch. Der Wirbel ist groß (Kniner Laute 17,5 cm) und unter dem Kopf angebracht, hinterständig. Bei primitiven Lauten kann man als Regel ansehen, daß die Länge Wirbel: Halsansatz der Länge des Korpus entspricht. Das Fehlen eines Wirbelkastens deutet auf hohes Alter der Bauform.

Die aus parallelgefaßtem Roßhaar gebildete Saite ist am Fuß des Korpus befestigt, sie läuft über einen Steg zum Wirbel. Landschaftlich verschieden ist

die Ausgestaltung des Stegs. Hohe Stege sind für Montenegro bezeichnend. Nach der Steganordnung verläuft die Saite parallel oder im Winkel zur Bespannung des Korpus. Der Resonanzkasten ist nach Art eines Schinkens aus einem Stück Holz, meist Ahorn, ausgesägt bzw. mit der Axt herausgehauen. Am unteren Ende, dem Fuß, ist ein Zäpfchen zum Einspannen der Saite angebracht. Der Block wird mit gewundenem Messer ausgehöhlt; er wird also ähnlich bearbeitet wie die hölzernen ungarischen Reiterflaschen. Der Rand des Korpus ist dicker gehalten, die Wölbung verdünnt sich. Auf der äußersten Wölbung sind Schalllöcher angebracht, einfach runde, oder auch mehrere, kreuzweis gestellt (Abb. 8). Der Rand des Korpus ist mit Holzstäpfchen zum Ausspannen der Membran versehen. Die mystische Bedeutung der Schaldecke geht daraus hervor, daß sie vom Guslar angesungen wird; in ursprünglicher Art war sie aus Schlangenhaut gewonnen. Bei neueren Instrumenten werden Metallstifte zum Befestigen der Haut verwendet.

Die Schaldecke ist heute vielfach aus Schaf-, Hasen- oder Eselfell gefertigt, dessen Haare abgeschabt wurden. Die Schalllöcher (5—8) werden mit Eisenstab eingebrannt. Sie dienen zur Regulierung der Klangwirkung. Der Steg ist meist 3 cm hoch, $\frac{3}{4}$ —1 cm dick und 5—6 cm lang. In Montenegro ist der Steg 5—7 cm hoch und 10 cm breit, reich ornamentiert. Außer einsaitigen gibt es Lauten, die mit zwei Saiten bespannt sind und also auch zwei Wirbel tragen. Diese als „Lirica“ (Abb. 7) bezeichneten Instrumente finden sich im Küstengebiet verbreitet. Sie entsprechen den bulgarischen „Gadulka“, finden sich auch bei Zigeunern, dürften aber eine jüngere Weiterentwicklung darstellen. Die 50—60 Pferdeschwanzhaare sind an den Enden zu einer Schlinge verknotet und mit Pech verklebt. Zur Klangkorrektur werden sie ausgedünnt. Die Saite ist im Querschnitt nicht rund, sondern oval.

Sie ist oft durch eine



Abb. 3b. Žegari. Spitzovale Gusla mit Tierkopf. Das kreuzförmige Schalloch ist von Kreisornamenten umrahmt. Der Bogen ist ohne Verzierung.



Abb. 3c. Žegari. Die spielgerechte Haltung der Gusla zwischen den Knien. Der Zeigefinger liegt auf dem Bogen.

Darmschlinge, den Saitenhalter, mit dem Haltknopf befestigt, vor allem bei Parallelführung.

Der Streichbogen hat seine archaische Form bis heute erhalten. Er ist aus Hartholz, meist Kornelkirsche, hergestellt, das zum flachen oder steilen Bogen aus einem Aststück so gebogen ist, daß der Griff aus dem Nebenast heraus-



Abb. 4. Dalmatischer Guslar beim Spiel (Dorf Zegari). Auf der einsaitigen Bauerngeige werden in der Art der Rhapsoden unserer eigenen Vorzeit Lieder im Sprechsang vorgetragen, in welchen Sagen der Türkenzeit, bis ins Mittelalter zurückgehende Legenden, von Generation zu Generation überliefert werden.

gearbeitet wurde. Bei Nachlassen der Spannung kann durch Einfügen einer Sehne ein Nachspannen bewirkt werden. Der Bogen ist mit 30—40 Roßhaaren bespannt. Er wird mit Kolophonium eingeschmiert. Auch der Bogen wird als belebt besungen.

Benennung der Guslenteile: Die Laute = Gusla, der Korpus = Varnjačka, der Hals = Drjak, der Kopf = ??, der Wirbel = Rukuc = Klin, der Steg = Konj oder Konjić (Pferd), der Bogen = Gudalo, die Decke = ??, die Saite = Struna, der Saitenhalter = Držak na strunu.



Abb. 5. Guslen auf dem Markt in Peë (nahe Montenegro). Von vier Guslen zeigen drei Pferdeköpfe, die vierte zeigt den Doppeladler.



Abb. 6a. Prof. Dr. Polčok, Inst. f. Volkskunde, Zagreb: bei der Vorführung der Spieltechnik der Guslen. Die Drei-Kopf-Gusla zeigt zwei Schlangen bei der Rosette, darüber einen Widderkopf!

Die Spieltechnik: Die Laute wird, auf dem linken Oberschenkel aufliegend, gegen den rechten Oberschenkel gestützt, zwischen den Knien gehalten (Abb. 9). Der Bogen ruht derart in der rechten Hand, daß der Zeigefinger ihm aufliegt. Er wird vom Oberarm, ähnlich dem Bogen des Kontrabasses, körperwärts geführt, nach innen gekantet. Nur etwa die Hälfte des Bogens wird zum Spiel ausgenutzt. Der Strich ist unausgeglichene (*non legato*). Er gestattet keine dynamischen Feinheiten, keinen individuell-künstlerischen Ausdruck durch Ligaturen und Melismen.



Abb. 6b. Zagreb: Ein deutscher Wandervogel versucht die Spieltechnik der Gusla. Falsche Fingerhaltung. Die Saite wird von der Flanke her leicht angerührt. Die Pferdekopfgusla des Volkskundeinstituts Zagreb zeigt zwei Saiten und zwei um 90° gegeneinander versetzte Wirbel.

Die Tonbildung der Saite geschieht nach dem Bogenstrich durch Antupfen mit der Kuppe der Spielfinger der linken Hand, welche den Hals unterstützt. Während bei unserem Violinspiel die Saite von oben getroffen wird, wird die griffbrettlose Gusla ohne Niederdrücken der Saite „in der Luft“ getroffen, und zwar von der Flanke her. Der Ton ist infolgedessen nicht scharf umrissen, eher irrational, nicht recht faßbar, keine Individualität, sondern „ein unkörperlicher Bestandteil einer größeren Einheit“. Er ist Durchgangsstation der Versmodulation. Seine Funktion ist: Markierung von Tonniveau; der Reiz liegt in der Schwankung der Tonspiegel. Diese Tonbildung ist archaisch und typisch orientalisches, während die europäische Musik den Weg der Individuation und Tonmodulation gegangen ist. Der echte Guslar ist beinahe unfähig, Einzeltöne

wahrzunehmen. Eine genaue Intonation ist ihm unwichtig. Die linke Hand liegt fest unter dem Wirbel bis zum Schluß. Eine Schleiferverzierung ist in der Oktav, im Flageolett möglich.

Der Ringfinger ist relativ passiv, ebenso der kleine Finger. Der Zeigefinger ist eigentlicher Spielfinger. Der zweite Finger ist verzierender Sekundant, um ein Halbtonintervall versetzt. Der dritte Finger wird vom zweiten und ersten mit in die Kadenzen hineingerissen, seine Art ist mehr passiv.

Verzierungen sind durch Fingerspiel möglich; eine Art Triller: 2, 4, 2, 4, 2, 4. Die leere Saite kann gegen den Anprall der vier Finger abgesetzt werden. Zwischen Standfinger und Spielfinger ergibt sich folgende Möglichkeit: 1 2 4, 1, 2, 4. Durchlaufmelismen zeigen folgendes Bild: 1, 2, 4, 2, 1, 2, 1, 0, 1, 2, 4, 2, 1, 2, 4.



Abb. 7. Zegari. Kopf einer zweiseitigen Gusla mit versetzten Wirbeln und primitiv stilisiertem Schlangenornament.

Die Verzierung: Mir ist keine völlig unverzierte Gusla begegnet. Selbst primitive Guslen, wie die in der Hand des Guslaren von Novo Selo, zeigen ornamentale Behandlung. Ornamente finden sich an der Gusla selbst und ebenso am Streichbogen, der allerdings häufiger auch „nackt“ erscheint. An der Gusla selbst sind der Kopf und die Außenseite des Rumpfes ganz deutlich ornamentbetont. Der Hals zeigt neutrale, geometrische Ornamentik, während auf Kopf und Bauch figürliche Ornamentik erscheint. Vielfach findet sich Tierornamentik, der Lebensbaum mit und ohne Blätter, die *Rosette*, mehr ins Geometrische spielend, der Kreisornamentik verwandt. Unter den figürlichen Ornamenten finden sich: das Pferd, menschliche Köpfe oder Gestalten (Reiter, oft in Uniform), Vögel (Hähne mit Kamm), Widder, Schlangen (einfach, meist aber doppelt) (Abb. 10, 11). Zu unterscheiden ist zwischen dominanten und akzessorischen Motiven. Dominant ist beispielsweise das gesattelte Pferd auf dem Lautenkopf. Begleitend ist die unter dem Sockel dieses Pferdes kapitellartig angebrachte übrige Ornamentik. Dominant ist das Ornament im Mittel-

feld des Korpusrumpfes. Begleitend sind die häufig zu findenden Randverzierungen. Auch der Lautenbogen ist meist verziert. Primitive Bögen kommen auch ohne Schmuck vor. Beim Bogen wie bei der Laute findet sich häufig das Schlangenmotiv (Abb. 12).

Eine kroatische Gusla aus dem Jahre 1809: Diese Laute (Abb. 1) konnte auf dem Markt in Knin durch Tausch mit einer neuen Gusla erworben werden. Der Verkäufer stammt aus dem Dorf Novo Selo in den Dinarischen Bergen oberhalb Knin. Ich konnte dieses Dorf besuchen und fand eine Gruppe primi-



Abb. 8. Serajevo: Korpus der doppelkopfigen Gusla: zwei Schlangenköpfe dringen nach Schleifenbildung in das Spitzoval, das das vierteilige Kreuz und darüber einen aufsteigenden Vogel zeigt. In den Kreisschleifen das Rosettenmotiv. Das Schlangenmotiv wiederholt sich am unteren Rand der Leibung.

tiver Hütten, aus Felsgestein errichtet. Die Bewohner waren mit Herstellung von Tonpfeifen und Holzschnitzereien beschäftigt, in deren Motivenschatz Anklänge an Ornamentik der Küste, vor allem der Domportale, zu finden waren, so etwa das Motiv von Adam und Eva.

Die Gusla von 1809 ist grob aus einem Block gestochen (Abb. 13). Die Form ist die einer halben Birne. Der Rumpf und der Kopf sind reich verziert. Der Rumpf zeigt fünf eingearbeitete Schalllöcher kreuzförmig auf einen Kreis verteilt, der zu einer vierflügeligen Blüte entwickelt ist. Dieses Motiv ist durch einen Zackenkranz zu einer Rosette eingebunden. Die Rosette ist einem spitz-ovalen Schmuckfeld eingelagert, dessen breiterer unterer Teil eine großblättrige Pflanze in einem Henkelkübel zeigt. Die Pflanze, wohl als Lebens-

baumsymbol anzusprechen, zeigt sechs großflächige und drei kleinflächige Blätter. Der obere, spitzere Teil des Spitzovals zeigt ebenfalls ein pflanzliches Motiv, und zwar einen Stamm mit drei Paar Seitenzweigen, alle völlig kahl gehalten.

Das Spitzoval ist von einem breiten Band umzogen, das in einzelne Schmuckbänder unterteilt ist. Der obere Rand ist mit den Holznägeln besetzt, welche die Feldecke anheften. Darunter zieht sich ein Band von 1 cm Breite, dessen Ornament in einfachster Weise durch einen leicht geneigten Kerbschnitt gebildet ist, die einfachste, aber sehr wirkungsvolle Schmuckform der Zeilenreihung, nach Wersin (10) „Das elementare Ornament und seine Gesetzlichkeit“. Das folgende Band mißt 3 cm. Es zeigt als Ornament einen doppelten Knotenzug mit Spiel in zwei Ebenen. Die durch die Schlaufen des



Abb. 9. Guslar beim Herdfeuer; in einer serbischen Kmetenstube; aus: Kanitz: „Serbien, Land und Bevölkerung“, Leipzig, 1909.

Ornaments gebildeten Kreise sind voneinander abgesetzt durch massiv hervortretende Balken, die das ganze Band rhythmisch unterteilen und straffen.

Das innerste Band mißt etwas mehr als 2 cm. Es stellt ein Flechtband dar, das dreistreifig untergliedert ist. Vier Strähnen dieses Flechtbandes sind so miteinander verschlungen, daß die aus zwei Strähnen gebildeten Kreise jeweils das Kreuz der sich überschneidenden anderen Strähnen enthalten. Zwischen den Schnitkreuzen verbleiben rautenförmige Inselchen als Umlaufpunkte.

An der Spitze des Spitzovals laufen sämtliche vier Strähnen des Flechtbandes um eine Gruppe von vier Umlaufpunkten. Der Hals der Geige zeigt auf der der Saite zugekehrten Fläche einen Wechsel von Rechteckfeldern, die durch Kerbschnitt horizontal und vertikal charakterisiert sind. Überleitung zum Korpus geschieht durch ein rautenartig aufgeteiltes Feld, dessen Rauten nur flüchtig eingeritzt sind. Das Feld ist abgeschrägt und abgesetzt gegen den Rücken des Halses. Das abgesetzte Flankenfeld rechts und links zeigt ein Zickzackband, nach oben und unten zugespitzt und geschweift verlaufend. Die gewölbte Rückenfläche der Halssäule ist einheitlich behandelt. Sie ist unterteilt in sechs breite Bänder, deren jedes den Kontrast zwischen vollen Rauten und durch Ritzung schachbrettartig unterteilten Rauten zeigt, erinnernd an Schuppenbildung der Schlangen.

Sehr reich ausgestaltet, und zwar figürlich, ist der Kopf der Laute. Er zeigt ein breitbeinig-plumpes Pferd gesattelt und mit Steigbügel auf einer eingekerbten und nach vorn leicht ausgewölbten Decke, an eine Satteldecke erinnernd. Unter dieser Trägerdecke ist kapitellartig eine Gruppe von Tierköpfen angebracht, frei über dem fast 18 cm langen Wirbel.

Der Kopf des Pferdes zeigt nach oben, der Saite zugewandt. Unter ihm ist auf dem Rand der Tragerdecke die Jahreszahl mit einem Buchstaben ausgestochen. Der Buchstabe konnte ein „G“ darstellen, mag aber auch cyrillisch



Abb. 10. Serajevo: einköpfige und zweiköpfige Gusla. Zur einköpfigen Gusla gehört der Bogen mit gesattelttem Pferd. Zur zweiköpfigen der Bogen mit dem Hahn. Bei beiden Guslen sind die Köpfe von einem Vogel überhöht.

sein. Unter diesem Signierbalken schaut ein Widderkopf heraus mit breit ausladendem, unten eingerolltem Gehörn (Abb. 14).

Die Gegenseite, unter dem Schwanz des Pferdes, zeigt den Kopf eines Raubtieres (es könnte ein Wolf sein), das ein vierbeiniges Tier mit hängenden spitzen Ohren und Schweif in den Fängen hält (vielleicht ein Lamm?). Die, vom Pferd aus gesehen, linke Seite zeigt zwei Tierköpfe, und zwar nach vorne einen Raubtierkopf, wie zuvor, der diesmal einen Vogel in den Fängen hält. Der hintere Kopf könnte der eines Schafes sein (Pendant zum Widder?). Die rechte Seite unter der Trägerdecke zeigt einen Raubvogelkopf der ein Huhn als Beute im Schnabel hält. Ein zweiter Kopf ist als der einer Schlange zu

deuten, der ein langgeschwänztes vierfüßiges kleines Tier im Nacken gepackt hat (eine Ratte?).

Außer dem Widder und Schaf zeigen sich also an diesem kapitellartigen Lautenkopf unterhalb des gesattelten Pferdes vier Köpfe von Raubtieren, die Beutetiere schleppen und verschlingen. Das Grundmotiv dieser Darstellung bedeutet also Kampf zwischen Raub- und Beutetieren, Beute, Raub. Ganz offensichtlich sind diese Motive in dieser Vielzahl nicht nur aus einem reinen Schmuckbedürfnis gefordert. Sie haben fraglos symbolischen Inhalt¹⁾.

Der Bogen der Gusla ist als Schlange ausgebildet. Er zeigt den Bauch glatt, die Flanken in einfacher Weise durch Kerbschnitt geschuppt (wie das



Abb. 11. Serajevo. Widderkopfgusla der Musikabteilung des Ethnogr. Museums.

Band I auf dem Bauch der Laute). Der Rücken des Bogens zeigt zickzackartige Rautenschuppung. Am Kopf sind die Augen nur flach angeritzt, während die Zähne sehr markant herausgearbeitet sind, wobei vier Eckhauer betont werden. Also auch hier findet sich das Motiv des Bisses wieder.

Parallelen zur Laute von 1809: In seiner Studie über die Geigentechnik der Guslaren bringt Dr. W. Wunsch in Abb. 1 die Wiedergabe der reich ornamentierten Laute des besten Guslaren Iwan Domazet (Vater) aus Sinj. Die Gusla stellt im Hals eine Doppelschlange dar, die sich zu einer Trägerdecke aufwindet (flechtbandartig) und über der Decke einen Reiter mit Speer auf gesatteltem Pferd. Diese Parallele zum Pferd der Gusla aus Knin zeigt das gleiche Motiv vollständiger.

¹⁾ Hier sei verwiesen auf die reiche Verwendung des „Kampfmotivs“ in der skythischen Kunst. (Vgl. Tamara Talbot Rice „Die Skythen“; DuMont Schauberg, Köln 1957.)

Auch die in Abb. 2 von Wünsch dargestellte Gusla des Sohnes Domazet zeigt die Doppelschlange als Hals und darüber ein Tierkapitell, das auch einen Reiter tragen könnte, der indes undeutlich wiedergegeben ist. Leider gibt Wünsch keinerlei Einzelheiten zu der so bedeutsamen Ornamentik.

Gehäutete Schlangenornamentik. Die Gusla von 1809 zeigt das Schlangensmotiv direkt und indirekt. Als direkt sind anzusprechen der Lautenbogen und der Schlangenkopf mit Beutetier im Kapitell — als indirekt die Schlangen-

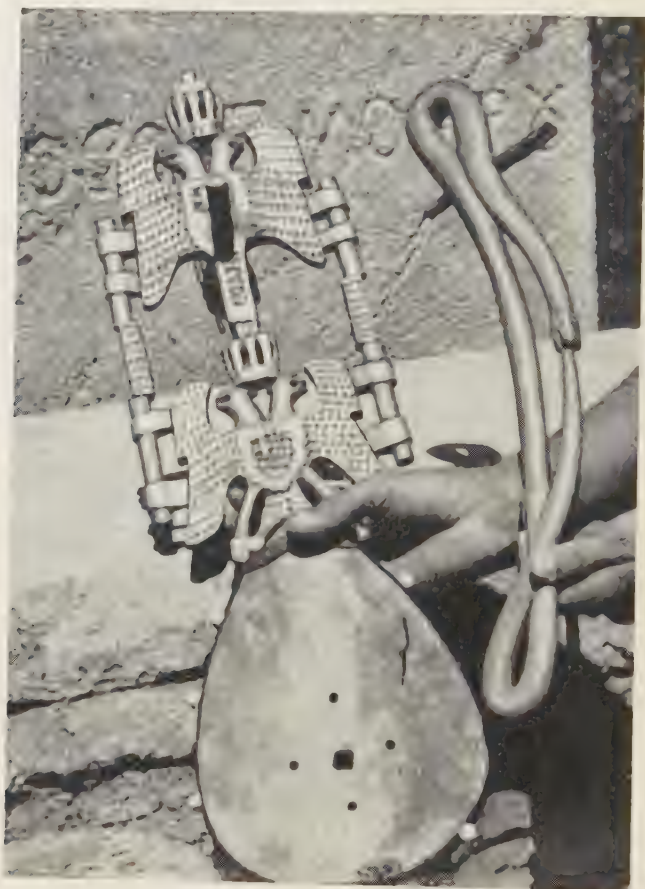


Abb. 12. Serajevo. Moderne Gusla. Doppeladler über Doppeladler; der Bogen bewahrt das Motiv einer Schlange, die sich in den Schwanz beißt.

schuppung des Halses, das Schuppenband des Korpus, außerdem das Flechtband und das Knotenzugband. Für beide Bänder konnte ich durch Beibringung zahlreicher Parallelen direkte Anknüpfung an Tierornamentik nachweisen. Ich besitze Flechtbänder und Knotenzugbänder, die aus Schlangen und Drachen entwickelt sind. Die beiden von Wünsch abgebildeten Guslen zeigen einen Hals in verflochtenen Schlangen.

Das Kampfmotiv. Es findet sich in den verwundenen Schlangen, in den beuteschleppenden Raubtieren, im Reiter mit Speer (analog zum Thrakischen Reiter), abgebläht noch im gesattelten und ungesattelten Pferd.

Guslen der Jugoslawischen Akademie für Volkskunde und Volkskultur in Zagreb. Der Leiter des Instituts, Prof. Dr. Polčok (Abb. 6a) gab freundlicherweise den Wandervögeln, welche an der Jugendforschungsfahrt 1953 teil-

nahmen, eine Einführung in die Spieltechnik der Guslaren, und zwar durch Instrumente seiner Sammlung. Von den beiden benutzten Instrumenten zeigte das eine eine derbe, wenig differenzierte Ornamentik und, bei völlig glattem Bogen, einen geschweiften Tierkopf, der nach Art mancher Giebelzierden stark stilisiert sowohl einen Pferdekopf mit Mähne und gestreckten Ohren als auch einen gehörnten Schlangenkopf darstellen könnte.

Deutlicher tritt das Motiv an einer ebenfalls recht einfach ornamentierten Gusla hervor, deren Kopf dreiästig aufspaltet. Der Mittelast richtet sich nach starker Nackenschweifung auf zu einem Widderkopf, der über einer rosettenartigen Scheibe erscheint. Rechts und links von dieser Scheibe drohen zwei seitlich aufgeschweifte Schlangen mit klattem Maul. Zu diesem Motiv fand



Abb. 13. Gusla aus Knin (1809): Leibung des Schallkörpers mit Rosette (5 Schalllöcher), Lebensbaum im Henkelkopf, beblättert, Lebensbaum unbeblättert, Flechtband, Knotenband, Zeilenband.

ich eine Parallele im Kirchenmuseum zu Sofia, wo der dortige reichornamentierte Bischofsstab das gleiche Motiv der einander zugekehrten Doppelschlangen zeigt (das auch in der norddeutschen Fachwerkornamentik oft vorkommt) — (Abbildung 6 a).

Guslen aus der Sammlung des Ethnographischen Museums zu Serajevo: Dem Entgegenkommen einiger Mitarbeiter des Museums verdanke ich den Einblick in die dortige Instrumentensammlung, die im allgemeinen der Öffentlichkeit entzogen ist. Die Sammlung beherbergt sehr reich und kostbar ornamentierte Stücke. Ich greife zwei stilistisch nahe verwandte Stücke heraus: einen grotesken Menschenkopf und einen sehr deutlich gearbeiteten Widderkopf (Abb. 11). Die Gusla mit dem Widderkopf zeigt am Fuß der Halssäule wieder das Rosettenmotiv als vierteilige Scheibe. Die Gusla mit dem Groteskopf (Abb. 3 a) zeigt den Hals zu einer Scheibe aufgerundet. Der Kopf ist so steil geohrt, daß man ihn für gehörnt halten könnte.

Eine weitere Gusla zeigt die vierteilige Rosettenscheibe am Kopf und diesen ausgebogen zu einem Schlangenkopf.

Zwei weitere Guslen zeigen einen kammlosen Vogel über einem bzw. zwei Menschenköpfen. Im zweiten Fall handelt es sich um einen Doppelkopf. Die einköpfige Vogelkopfgusla betont den Schnauzbart der menschlichen Gestalt, die deutlich als Reiter charakterisiert ist. Man erkennt Teile der Uniform: den Waffenrock und Plattschnurbesatz, auch Gürtel und Schließen (?) daran. Die Hände liegen dem Leib an, wie die eines Reiters (Abb. 10).

Die Gusla mit dem Doppelkopf zeigt das gleiche Motiv in gleicher Ausführung (Abb. 15).

Zur einköpfigen Gusla gehört ein Bogen mit Pferdekopf, zur zweiköpfigen ein solcher mit Vogelkopf. Durch seinen Kamm ist der Vogel als Hahn charakterisiert.

Bei einer weiteren Pferdekopfgusla ist der Hals bogenartig aufgewunden (Abb. 16). Er endet in einem Pferdekopf, ähnlich niedersächsischen Giebelbrettern.

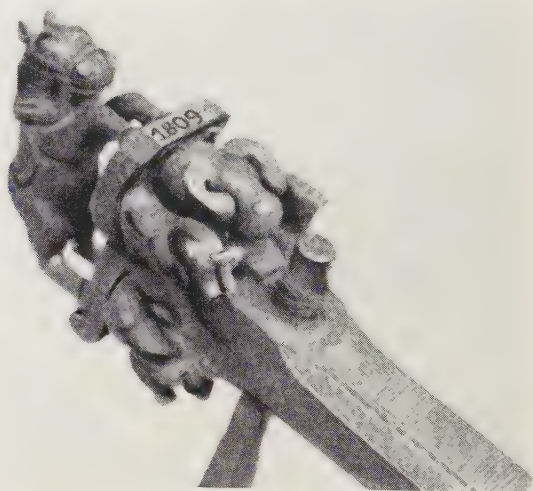


Abb. 14. Vorderseite der Gusla von Knin mit der Jahreszahl 1809 und einem Widderkopf.

Eine neuere Gusla zeigt deutlich österreichischen Einfluß. Das Motiv des Doppeladlers (Abb. 12) findet sich zweimal: einmal am Fuß und einmal am Kopf der Laute. Der Doppeladler ist von einer Krone überhöht. Er zeigt auf der Brust einen Wappenschild. Zu dieser Doppeladlergusla gehört ein Bogen, der eine Schlange darstellt, die sich in den Schwanz beißt. Während an der Gusla selbst der Symbolgehalt stark abgeblaßt ist, hat er sich auf diesem Bogen sehr urtümlich erhalten.

Eine ausgesprochen symbolhafte Ornamentik zeigt die Doppelkopfgusla (Abb. 8) auf dem Leib und der Leibung des Korpus. Das spitzovale Mittelfeld kehrt auf der kahnartigen Laute wieder, das auch die Gusla von 1809 zeigt. Die Mitte ist mit fünf Schallöchern besetzt wie bei der Gusla von 1809. Darüber erhebt sich ein Viereckfeld, das die Ornamentik der vierteiligen Rosetten zeigt. Über diesem im Ovalsptz ein aufwärtsfliegender Vogel. In den unteren Teil des Ovals stoßen zwei Schlangenköpfe vor, die sich nach einer kreisförmigen Schleife von der Leibung herüberwinden. Die Leibung trägt in den Kreisschlaufen Rosettensymbole: links einen Sechsstern, rechts eine sechsstrahlige Blüte. Das übrige Leibungsfeld ist auf der einen Seite mit einem vierfüßigen Tier (Pferd?) und Bäumen (Lebensbäumen?) besetzt; auf der anderen Seite sind neben tannenartigen Bäumen zwei einander zugekehrte drachenartige Tiere untergebracht.

Eine Totemgusla: In seiner Studie „Bäuerliche Holzschnitzereien der slawonischen Pasovina“ bringt Antun Matasovič (9) in Fig. 16 auf S. 18 (Ethnol. Bibl., Heft 20, Zagreb 1933) die Darstellung einer Gusla, deren Ornamente er auf matriarchalische Symbole zurückführt (Abb. 17). Die Gusla zeigt einen in Schlangenkopf endenden Bogen, einen Wirbel mit einem Schlangendoppelkopf. Die Halssäule beginnt mit einer vierteiligen Rosette; sie endet in einer lochverzierten Rosette. Die Halssäule ist zweiteilig aufgespalten und durch bandartige Zwischenfelder stegartig gehalten. Das Bemerkenswerte an dieser Gusla



Abb. 15. Serajevo: Doppelkopflaute; über den Köpfen ein vogelartiges, kammloses Tier. Der Vogel des Bogens durch Kamm als Hahn gekennzeichnet.

ist die Überhöhung der oberen Rosette durch ein ovales Feld, das in seinem Innern am Fuß ein Menschenpaar zeigt (Eva deutlich durch Plissierung des Glockenrockes gekennzeichnet). Über diesem Paar erhebt sich, das obere Oval füllend, ein großer Kopf (eines Menschen oder einer Gottheit?). Dieses überhöhende Oval ist seinerseits noch einmal überhöh't durch einen die Totemsäule nach oben abschließenden Pferdekopf. In der Tat eine Fülle von Ornamenten, die man als archaisch ansprechen kann.

Zu dieser Ornamentik bemerkt Matasovič (S. 26):

„In der alten Schnitzerei wurden mythologische Figuren verwandt: die ‚Baba‘ (eine alte Frau, z. B. an der Gusla Fig. 16), welche vermutlich eine Erinnerung an das Matriarchat bewahrt; ferner der ‚Djed‘ (der ‚Alte‘),

der Bar, Lowe, Fisch, Vogel, die Schlange — endlich Standespersonen: der Herr und die Dame. In der Nachkriegszeit sind mehr naturalistische Motive verwandt worden. Unverändert hat sich das Motiv der Schlange seit Urzeiten erhalten.“

Motivparallelen zur Guslenornamentik: Die Hauptmotive der Guslen finden sich nicht nur auf Guslenkörpern. Das Motiv der *Rosette* ist sehr reich abgewandelt in weitverbreiteten Holzarbeiten, so bei Spinnstöcken (12; Tafel 20,) auf Hirtenbechern (12; Tafel 17), aber auch in Trachtenstickereien. Auf Bogumilensteinen des Ethnographischen Museums (Abb. 2) zu Serajevo kommt es ebenso häufig vor, wie es auch aus der Völkerwanderungszeit in der Steinplastik überliefert ist.



Abb. 16. Serajevo: Der deutsche Lektor demonstriert die richtige Spieltechnik auf einer Pferdekopfgusla des Ethnogr. Museums. Die Bogenhaltung ist nicht ganz korrekt.

Das Motiv des *Pierdes* kommt gesattelt und ungesattelt vor; es zeigt den Reiter mit oder ohne Lanze. Sehr verbreitet im Gebiet der Guslen ist der Thrakische Reiter, zu dem auch das als Zar Kum gedeutete Felsbild gehört, das sich im Zentrum des alten bulgarischen Reiches bei Sliven findet. Pferd und Reiter haben sich als Schmuckmotiv bis heute auch auf Gebildegebäcken der Weihnachtszeit erhalten (so im Bereich der Alpen bis nach Nordwestdeutschland hinauf). Der Thrakische Reiter ist oft von einem Hund, Löwen oder einem Drachen begleitet; sein Motiv klingt an das des Hürnen Siegfried an.

Neuerdings hat zum Drachennmotiv aus indogermanischer Sicht umfangreiche Hinweise beigebracht *Freda Mookerjee* (15): „Ram Lila und Durga Puja; dramatische Drachenspiele im herbstlichen Indien“.

Verfasser hat inzwischen mit der Niederschrift einer alle Kulturepochen umspannenden Studie „Die Heiligen Drachen“ begonnen (7 d).

Zum Motiv des *Baumes*, mit und ohne Blattwerk, finden sich Parallelen auf Hirtenbechern, Spinnstöcken. Garnwickeln; es ist verbreitet in Stickereien

und Lederapplikationen über den ganzen südosteuropäischen Raum, aber auch gemeineuropäisch zu finden. Im Lebensbaummotiv klingt sehr oft auch das Paradiesbaummotiv an, dem die Schlange beigelegt ist.

Verhüllte Schlangemotive: Als solche finden sich das *Flechtband* und der *Knotenzug*. Das Museum in Knin beherbergt eine Zierplatte, deren Flechtband sich aus einem Drachen entwickelt. Fast das gleiche Motiv kommt in Aquileja vor, von Haupt (4) als langobardisch angesprochen.

Zum gleichen Formenkreis gehört das Flechtband des Knotenzuges, zu dem ich Parallelen auf Nußknackern (Knin) fand. Es findet sich auf dem Taufaltar des alten Baptisteriums in Split, kommt in Aquileja, aber auch in Chur in der Schweiz bis nach Irland (Klosterhandschriften) vor; es darf der Völkerwanderungszeit zugerechnet werden. Aquileja zeigt das Motiv des Knotenzuges sehr reich entwickelt. Beispiele bringt Haupt in Abb. 98. Eine Silberplatte (Reliquiar) des Domschatzes in Chur zeigt die enge Verwandtschaft zur Drachen-Ornamentik: Ein unteres Rechteck zeigt zweigegegenständige Drachen, die in ein Knotenband ausmünden; ein Dreieck darüber zeigt das Motiv des Lebensbaumes mit zwei beerenpickenden Vögeln, einander zugekehrt. In den Basiswinkeln finden sich zwei Zauberknoten als Dreierschleife.

Nachlebende Ornamentik der Völkerwanderungszeit: Eine Reihe der auf Guslen zu findenden Ornamentmotive kann als altkroatisch angesprochen werden. Wenn man ihrer Entwicklung folgt, trifft man über das Kroatische hinaus auf langobardische und vorchristliche Einflüsse. Das Verbreitungsgebiet beispielsweise der Knotenornamentik läßt sich bis Abessinien im Süden und Island im Norden (heute noch auf isländischen Briefmarken) verfolgen.

Das Motiv des Drachens geht weit über den balkanischen Kulturkreis hinaus. Doppeldrachen in typischer Verflechtung der Leiber, mit charakteristischen Bißstellungen der Rachen, sind auf Schnallen der Bronzezeit, an Portalen nordischer Stabkirchen, im Schnitzwerk der Bildwände griechisch-orthodoxer

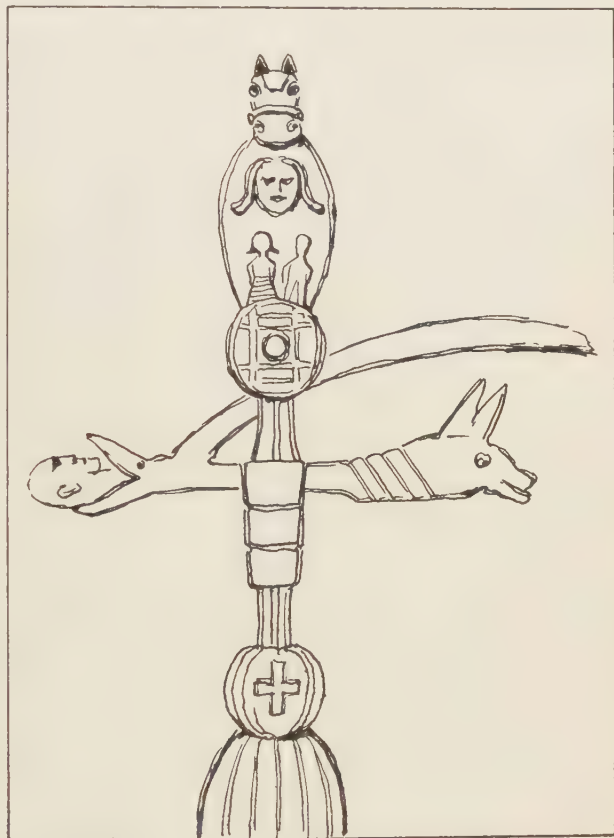


Abb. 17. Totemgusla. Schema des Aufbaus. Über dem durch Rosetten begrenzten Hals ein Ovalfeld. In diesem über einem Menschenpaar Kopf einer Frau (Baba), darüber Pferdekopf. Nach Matasović (S. 18). Der Griff des Bogens ist als Schlangenkopf ausgebildet, der eine menschliche Gestalt verschlingt. Das Motiv kehrt am Dom in Regensburg, aber auch in der Südsee wieder.

Kirchen, aber auch auf Moscheen Vorderasiens bis zu den Sonnendrachen und Schiffsdrachen der Normannen und der Chinesen zu verfolgen.

Sehr häufig findet sich das Motiv der paarigen Drachen vergesellschaftet mit der Rosette; so auf Schlangenthronen in Deutschland, an gotischen Domen (Rosettenfenster und Drachenspeier), auf der Silberplatte von Chur, auf Chorschranken (z. B. St. Johann in Münster in der Schweiz).



Abb. 18. Serajevo: die einköpfige Gusla, von einem Vogel überhöht. Die Gestalt stellt einen uniformierten Reiter dar. Das dazugehörige gesattelte Pferd erscheint am Kopf des Guslenbogens. Der Guslenhals zeigt typische Wirbelornamentik, die sich durch ganz Dalmatien verbreitet findet. Die archaischen Motive sind sehr gegenständlich dargestellt.

Motive der Steinplastik des dalmatinisch-lombardischen Küstengebietes sind zu den Schnitzern der dinarischen Berge gedrungen (Beispiel Novo Selo, das heute noch die alten Motive pflegt) und von dort als lebendiger Bestandteil der Volkskunst eingegliedert. Die Ornamente der Guslen dieses kroatisch-serbisch-mazedonischen Raumes bewahren diese Motivik bis auf den heutigen Tag. Allerdings ist der ursprünglich stark kultische Gehalt heute weitgehend abgeblaßt. Eine ähnliche Entwicklung können wir für Gebildegebäcke feststellen, die ebenfalls archaische Motive (Knoten, Pferd, Schlangen, sagenhafte Gestalten, wie den Alten und die Alte) festhalten.

Balkanisch-indonesische Parallelen: Dr. Jaap Kunst, Amsterdam, hat in seiner Studie „Cultural Relations Between The Balkan And Indonesia“ (6) zahlreiche Beispiele für Übereinstimmung charakteristischer Ornamentmotive

beigebracht. Die Koppelung der Rosette mit der Schlange oder der Schlange mit dem Sonnenvogel, des Reiters und des Seelenvogels sind solche Motive (Abb. 18). Fig. 58, ein javanischer Gong, zeigt das Motiv der verflochtenen Schlangen mit dem Sonnenvogel, Fig. 57 eine Lirica mit Doppelschlange und Rosette. Die Figuren 53, 54, 55, 61 und 62 bringen Abbildungen von Guslen aus Zagreb, Serajevo und Beograd. Es finden sich: der Reiter (Fig. 53), Gusla mit drei Pferdeköpfen (Fig. 54), mit drei Schlangenköpfen (Fig. 55), mit Pferde- und Schlangenköpfen (Fig. 61) sowie mit Widder- und Pferdeköpfen (Fig. 62). Zum Motiv des Thrakischen Reiters (Fig. 37) finden sich Parallelen in Zentral-Indien (Fig. 42) und Süd-Sumatra (Fig. 38). Der Lebensbaum bietet Parallelen für Westrußland (ähnlich auf dem Balkan und in Deutschland) und Sumatra.

Balkanisch-niedersächsische Parallelen: Zu den von Dr. Jaap Kunst beigebrachten Parallelen Balkan — Indonesien sei auf die Parallelen verwiesen, welche Verfasser für den Balkan — Nordeuropa (speziell auch Niedersachsen) in einer Reihe von Beiträgen nachgewiesen hat, die im „Sachsenspiegel“ als Beilage zur Celleschen Zeitung erschienen sind (7). Darstellung dieser Parallelen sei einer besonderen Studie vorbehalten.

Literatur

- (1) Becking: Der musikalische Bau des montenegrinischen Volksepos. Arch. Néerland. de Phonetique Exper. VIII—IX, Amsterdam, 1933.
- (2) Gavazzi: Jadranska Lirica. Etnolška Biblioth. Zagreb, 1930.
- (3) Gesemann: Studien zur südslawischen Volksepik. Reichenberg, 1926.
— Neue Forschungen zur südslawischen Volksepik. Forsch. u. Fortschr. VIII, 23/24.
— Ein bulgarischer Epensänger im Tonfilm. Slw. Rundschau V, 3.
- (4) Haupt: Die älteste Kunst; insbesondere die Baukunst der Germanen. Verlag Wasmuth, Berlin, 3. Auflage, 1935.
- (5) Jakobson: Über den Versbau des serbokroatischen Volksepos. Arch. Néerland. 1933, III, S. 173 ff.
- (6) Kunst, Jaap: Cultural Relations Between The Balkan And Indonesia. Amsterdam, Tropeninstitut, 1954.
- (7) Küppers-Sonnenberg: a) Studien zur Giebelornamentik der Celler Altstadt, im „Sachsenspiegel“, Beilage zur Celleschen Zeitung (u. a. „Siebendrachentür“ 23. 7. 52; „Halbsonnen und Rankenstäbe“ 3. 4. 54; „Die Sprache der Giebelornamentik“ 22. 5. 54; „Geflügelte Drachen im Rankenfeld“ 26. 6. 54; „Löwe und Schlange“ 18. 12. 54; „Erlösung durch die Schlange“ 16. 7. 55; „Der Hermes des Hoppenerhauses“ 12. 12. 55; „Das Celler Dukatenmännchen“ 28. 4. 56; „Geschnitzte Ranken und Sonnen“ 2. 6. 56; „Celler Hocker“ 4. 8. 56; „Ein bosnischer Treppenspeicher“ 4. 8. 56. — b) Bildersprache der Ornamentik. Keramische Zeitschrift, 5. 1953, Heft 12, S. 589—592. — c) Gibt es einen Schlüssel zum Verstehen der Bildsprache des Ornaments? Schauen und Bilden, Nürnberg, 1958/IV. — d) Die Heiligen Drachen (Manuskript).
- (8) Lachmann: Musik des Orients. Breslau, 1929.
- (9) Matasovič: Seljačko Rezbarstvo u Slavonskoj Posavini. Etnol. Bibl. 20. Zagreb, 1933.
- (10) Sachs: Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens, Berlin, 1915.
— Handbuch der Musikinstrumentenkunde, Leipzig, 1920.
— Geist und Werden der Musikinstrumente, Berlin, 1929.
— Real-Lexikon der Musikinstrumente, Berlin, 1913.
- (11) Wendel: Der Kampf der Südslawen um Freiheit und Einheit. Frankfurt/M., 1925.
- (12) Wersin: Das elementare Ornament und seine Gesetzlichkeit. Otto Maier Verlag, Ravensburg, 1953.
- (13) Wunsch, Walter: Die Geigentechnik der Guslaren. Rud. Rohrer Verlag, Leipzig, Brünn, Prag, 1934.
- (14) Zbirka Hrvatskih Narodnih Ornamentata; Svezak V. Izdaje Hrvatski Državni Etnogr. Muzej u Zagreb. 1941.
- (15) Mookerjee, Freda: Ram Lila und Durga Puja; dramatische Drachenspiele im herbstlichen Indien. Bulletin der Indischen Botschaft, Bonn, 1958/11 S. 18—26 (mit Parallelen).

Felszeichnungen am unteren Erepecurú

Von

Manfred Rauschert

Mit 28 Abbildungen

In den letzten Monaten des Jahres 1954 bereiste ich das Gebiet der unteren Stromschnellen des Rio Erepecurú (Cuminá) im brasilianischen Bundesstaat Pará.

Von Oriximiná aus fuhr ich mit dem Motorboot bis zur Cachoeira do Tronco, der ersten Stromschnelle des Flusses. In dem Caboclo-Dorf Poraqué machte ich einige Tage Station und zog Erkundigungen ein. Die Leute berichteten mir, in der Nähe gebe es einige Schwarzerdefelder — Überreste von Siedlungsplätzen der vorgeschichtlichen Indianerbevölkerung.

Auf der Weiterreise zeigten mir mitfahrende Fischer einige schlecht erhaltene Malereien auf senkrechten, glatten Felswänden. Eine davon, ein schwärzlichrotes Gesicht, trägt im Volksmund den Namen „Santa Barbara“.

In unmittelbarer Nähe dieser Bilder liegen die „Steinhäuser“. Es sind vom Fluß ausgewaschene lange Hallen unter überhängenden Felsdächern. Während der Trockenzeit dienen sie den Fischern gelegentlich als Unterkunft. An mehreren Stellen sah ich alte Feuerplätze und Balkengestelle zum Befestigen der Hängematten.

Die Wälder am unteren Erepecurú sind reich an Kastanienbeständen (Kastanie = Pará-Nuß). Die Ausbeutung liegt in den Händen von Konzessionisten, deren Arbeiter in der Reifezeit aus Oriximiná und Umgebung heraufkommen. Die Sammelstation — einige Hütten — befindet sich kurz unterhalb der Cachoeira do Tronco (alter Name: Porteira do Cuminá). Ein breiter Streifen Sandufer mit einzelnen Gruppen Cajú-Bäumen zeichnet diese Stelle aus. Ich machte hier sowohl auf der Hin- als auch auf der Rückreise einige Tage Rast.

Da die Stromschnellen nur mit großer Mühe und mit unbeladenen Booten überquert werden können, haben die Kastaniensammler eine breite Straße durch den Urwald geschlagen, die unter Umgehung einiger Sümpfe zu einer zweiten Sammelstation oberhalb der großen Wasserfälle führt. Die dortige Station wird Porcos (= Schweine) genannt, weil es in der näheren Umgebung zu allen Jahreszeiten viele Wildschweine gibt. Die Straße ist auch für Packpferde gangbar. Sie führt über mehrere Bäche, die sämtlich aus der ungefähr parallel zum Flußufer verlaufenden Serra Caranaú kommen, nämlich den Igarapé Caranaú, den Igarapé Grande und den Igarapé Teodomiro („Totemiro“). Zwischen der Kastanienstraße und dem Flußufer liegen Rohrdickichte, Sümpfe und einige kleinere Hügel. Auch auf der anderen Seite der Straße gibt es Sümpfe, die teilweise bis an den Hang der ziemlich steil ansteigenden Serra Caranaú reichen. Der Bergzug dürfte schätzungsweise eine Höhe von 200 m haben und ist von einem mächtigen Gesteinsschild bedeckt. Über die steil abfallenden oder gar überhängenden Wände stürzen die genannten Bäche beziehungsweise einige Zuflüsse derselben nieder.

Ich unternahm mehrere Exkursionen nach der Serra Caranaú, ohne an den Felswänden irgendwelche Malereien zu entdecken. Einige verwaschene, rötliche Flecken scheinen natürlichen Ursprungs zu sein.

Trotz aller Nachsuche fanden sich nur zwei Stellen mit altindianischen Kulturresten, eine oberhalb des Postens an der Cachoeira do Tronco, die andere — eine größere Schwarzerde — hinter den Hütten von Porcos oberhalb der großen Wasserfälle. Über diese Fundstellen wird an anderer Stelle zu berichten sein.

Das rechte Flußufer im Gebiet der großen Stromschnellen konnte leider nicht in gleich gründlicher Weise untersucht werden. Schwarzerdefelder größeren Umfangs scheint es jedoch in unmittelbarer Nähe des Wassers nicht zu geben. Ich ließ an mehreren Stellen, die erfahrungsgemäß gute Siedlungsplätze gewesen sein könnten, Probegräben ausheben. Leider fand sich nichts.

Das Vorhandensein einzelner gut sichtbarer Felsgravierungen war den Kastaniensammlern bekannt. Sie kamen dort vorbei, als sie ihre Boote, die später in Porcos stationiert wurden, heraufschafften. Die Boote, die zum Heranschaffen von Kastanien aus den weiter flußaufwärts liegenden Beständen dienen, wurden in mühsamer Arbeit über die Riffe gezogen. Vor den großen Wasserfällen biegt ein Landweg ab, dessen größtes Hindernis ein etwa zehn Meter hoher Steilhang ist.

Die Felsschluchten unmittelbar unter und zwischen den großen Wasserfällen werden von den Kastaniensammlern gemieden, ebenfalls von den Fischern, die jedes Jahr etliche Wochen in der Gegend weilen. Auch meine Diener waren nur mit großer Mühe zu bewegen, mich in dieses Gebiet zu begleiten. Wie sie sagten, hatten sie Angst vor den schlechten Wegverhältnissen . . .

Gelegentlich befragte ich Caboclos über Herkunft und Bedeutung der Felsinschriften. Sie meinten, die hätten die „alten Indianer“ als Wegmarkierungen dort eingemeißelt. Andere glaubten, es handele sich um irgendwelche Heiligenbilder, und oft erhielt ich die lakonische Antwort: „Keiner weiß das!“

Beiläufig wurde einmal erwähnt, die „Alten“ — die Vorfahren der Caboclos von heute — hätten keine Indianer mehr angetroffen, als sie in das Gebiet des unteren Erepecurú einwanderten. Diese Angabe hat freilich keinen großen Wert, denn die Mischlingsbevölkerung ist wenig sesshaft und wechselt des öfteren ihre Wohnsitze. Gewisse Anzeichen sprechen übrigens dafür, daß noch heute hin und wieder Indianer zum Fischen und zum Kastaniensammeln an den Fluß kommen. Sie meiden allerdings sorgfältig jede Begegnung mit den Caboclos.

Ich ließ mein Gepäck auf der Kastanienstraße nach Porcos bringen und bezog dort mit meinen Begleitern eine der leerstehenden Hütten.

Gleich die erste Exkursion brachte einen kleinen Vorgeschmack von der Unzugänglichkeit der Schluchten. Vom Lager Porcos aus ging ich unmittelbar am Flußufer entlang bis zur Einmündung des Bootsweges und von dort weiter über einen steilen Felshang zur Schlucht der Wasserfälle hinab. Der Fluß macht hier eine Krümmung und fließt dann durch ein enges Tal. Die Ufer sind steil. Felsen steigen treppenartig empor. In diesen Felsen entdeckte ich mehrere Gravierungen.

1. An einer senkrechten, nach SW weisenden Felsfläche, etwa 4,50 m über dem Wasser (Wasserstand im Monat November), ist bei günstigem Lichteinfall eine 80 cm hohe, offenbar menschliche Figur zu erkennen (Abb. 1).
2. Auf einer kleinen, nach SW gerichteten Felsfläche befindet sich eine eingravierte Schleife von 29 cm Ø. Im Innern der Schleife erkennt man schlecht erhaltene Reste einer andern Figur.
3. Die auffälligste Figur, ein Männchen von 43 cm Höhe, befindet sich in einer Felsnische am Plateau unterhalb des Bootsweges, 1,60 m über dem Boden. Die braune Felsfläche steht senkrecht und weist nach SW.

Unter der Hauptdarstellung befinden sich ein liegendes D und ein umgekehrtes P. Die ganze Fläche ist mit oberflächlichen Kritzeleien, teilweise in Schriftmanier, überdeckt.

Die eingravierten Linien wirken, verglichen mit denen aller anderen Darstellungen des Gebietes, auffallend neu. Für ein jüngeres Datum der Figuren sprechen auch die beiden Buchstaben. Liegende oder umgekehrte

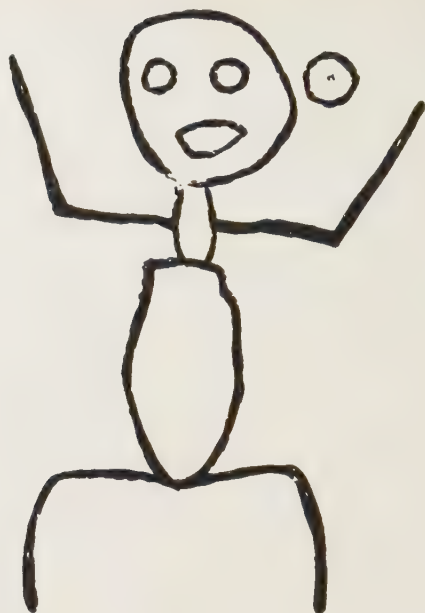


Abb. 1.

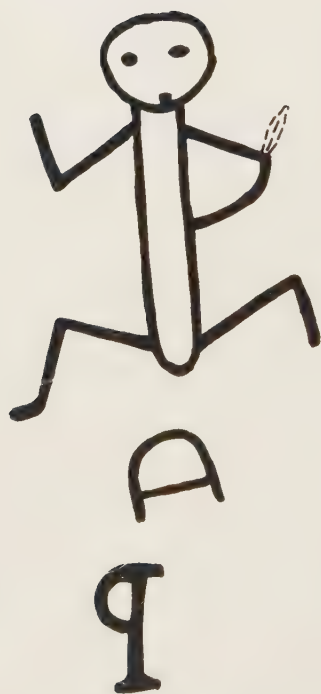


Abb. 2.



Abb. 3.

Buchstaben entsprechender Art sieht man häufig eingeschnitzt oder aufgemalt an Holzkisten und Sitzbänken der Caboclos, gelegentlich auch bei den Indianern, z. B. bei den Aparai am Rio Maicurú.
Einige eingeritzte Striche am linken Oberarm des Männchens könnten eine indianische Armfeder darstellen (Abb. 2).

4. Auf einer kleinen, nach WSW weisenden Felsfläche von etwa 70° Neigung, 55 cm über dem Boden, befinden sich zwei eingravierte, übereinanderstehende Figuren, offensichtlich Vögel. Die Höhe der Figuren beträgt 22 cm (Abb. 3).
5. Drei Meter flußabwärts von der unter 4. genannten Figur befindet sich auf einer kleinen, 60 cm über dem Plateau liegenden, senkrechten Felsfläche, die nach Westen weist, eine guterkennbare Vogeldarstellung. Die Beine des Tieres sind auffallend lang. Deutlich dargestellt sind auch die Flügel (Abb. 4).

Etwa 400 m flußabwärts der beschriebenen Darstellungen liegt am Flußufer eine Gruppe von großen, meist stark verwitterten Felsblöcken. Ich ließ von der Kastanienstraße aus einen Weg dorthin freischlagen. Hinter den Felsen liegt ein Rohrdickicht und etwas unterhalb ein Flußarm, der in der Trockenzeit nur aus einer Reihe übelriechender Schwarzwassertümpel besteht.

Die einzelnen Gravierungen waren größtenteils nur bei günstigem Lichteinfall zu erkennen und mußten sämtlich zum Fotografieren mit Tonstiften nachgefahren werden.



Abb. 4.

6. Auf einem von Gebüsch verdeckten Felsblock mit ovaler, nach N gerichteter Stirnwand sind Reste einer flächenbedeckenden Gravierung zu erkennen. Eine genaue Rekonstruktion war nicht mehr möglich. Erkennbar war nur noch eine Froschdarstellung (Abb. 5).
7. Wenige Meter flußabwärts der vorgenannten Gravierung steht ein menhirähnlicher Felsblock, auf dessen fast senkrechter Stirnseite oben ein rundes Gesicht erkennbar ist.
8. Die auffälligsten Gravierungen der hier beschriebenen Gruppe befinden sich auf einem frei am Flußufer liegenden, pultförmigen Block, dessen Stirnseite nach NW weist. Die etwa 56° geneigte Fläche liegt bei Oktober-Wasserstand etwa 2,50 m über dem Fluß.
Die untere Figur hat eine Länge von 119 cm und eine Höhe von 45 cm. Verbindungen zwischen den beiden unteren Kreisen (s. Abb. 6) und der Schlangenlinie sind nicht mit Sicherheit zu erkennen.
Die kleine Figur links oberhalb der beschriebenen stellt wohl einen Frosch dar.
9. Auf einem weiteren pultförmigen Felsblock, der wenige Meter flußabwärts des vorgenannten auf dem glatten Uferplateau liegt, erkennt man eine stark verwitterte Figur. Sie gleicht der unter 8. beschriebenen großen Darstellung.
10. Die beiden entzückenden Figuren, deren größere eine Höhe von nur 29 cm hat, befinden sich auf der senkrechten, rötlichbraunen Fläche eines vorspringenden Felsblocks, etwa 2 m über dem Flußufer. Der Ort ist schwer

auffindbar. Er liegt schräg gegenüber der Mündung eines Flußarms auf dem rechten Ufer (Abb. 7).

11. Einige Meter flußabwärts der vorgenannten Darstellung befindet sich auf einer trapezförmigen, senkrechten Felswand, gleich über dem Erdboden, eine 44 cm hohe Figur, die einige Ähnlichkeit mit den bekannten Frosch-

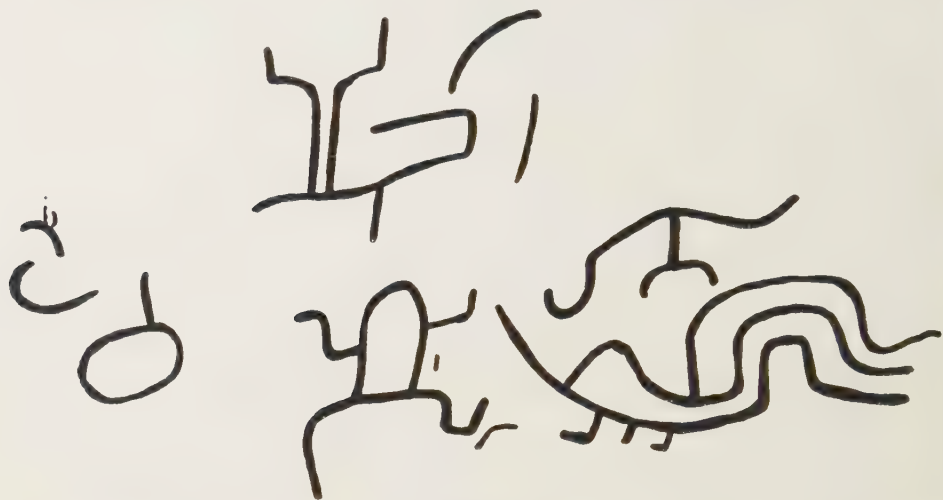


Abb. 5.

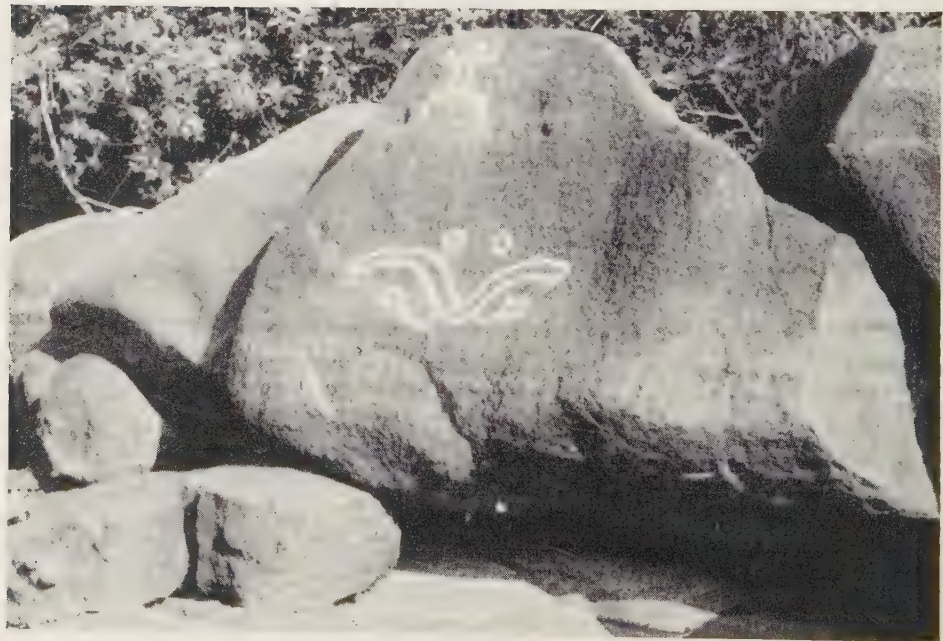


Abb. 6.

darstellungen hat. Der rechte Vorderfuß ist zu einer Art Schnörkel verlängert.

Die nach W weisende Felswand ist ganz von Gebüsch verdeckt (Abb. 8).

12. Die letzte Gravierung dieser Gruppe befindet sich auf einem kleinen gleich am Flußufer liegenden Block mit trapezförmiger Frontseite (Himmels-

richtung W, Neigung etwa 82°). Die Darstellung hat eine Größe von 36:32 cm. Die Linien sind 2 cm breit (Abb. 9).

Schwer zugänglich ist die Insel zwischen den beiden großen Wasserfällen der Cachoeira do Inferno. Man erreicht ihre obere Spitze am besten schwimmend von Porcos aus. Über stufenförmige Felsen entlang des unteren Wasserfalls erreicht man die gravierten Flächen.

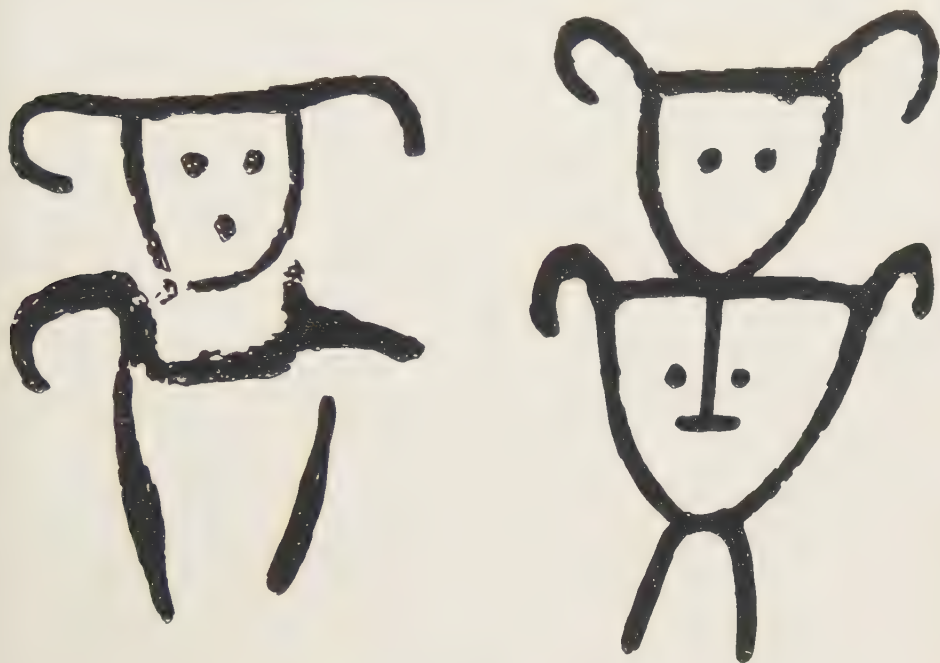


Abb. 7.



Abb. 8.

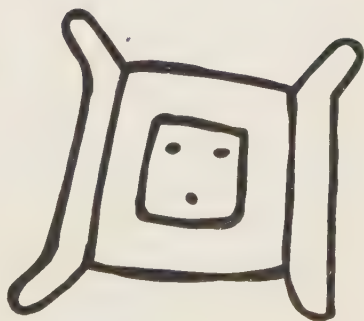


Abb. 9.

13. Auf der untersten Felsterrasse, gleich am Wasserfall, unterhalb von Porcos, liegt ein einzelner Felsblock. In der zum Fluß hin, also nach W, gerichteten Stirnseite befindet sich eine natürliche Nische mit schwarzglänzender glatter Rückwand von etwa einem Quadratmeter Größe. Zwei Darstellungen sind eingraviert. Die größere ist als Frosch zu erkennen. Der Kopf ist annähernd dreieckig und vom Körper abgesetzt (Abb. 10).

14. Wenige Meter flußaufwärts der vorgenannten Figur, an der steil aufsteigenden Spitze der Insel, befindet sich eine langgestreckte, leicht nach

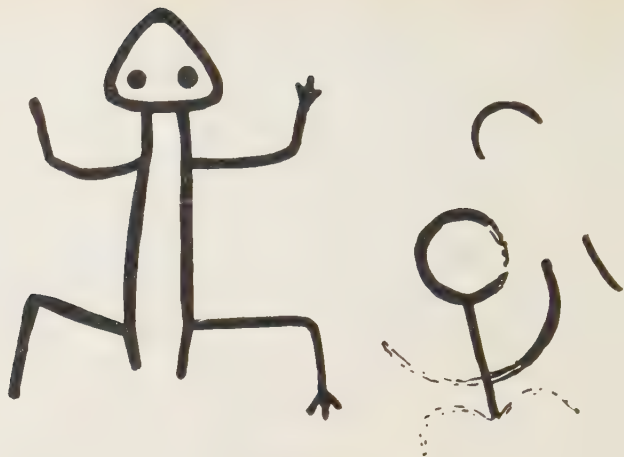


Abb. 10.



Abb. 11.



Abb. 12.

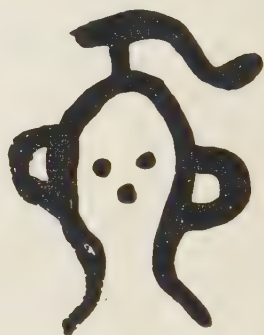


Abb. 13.

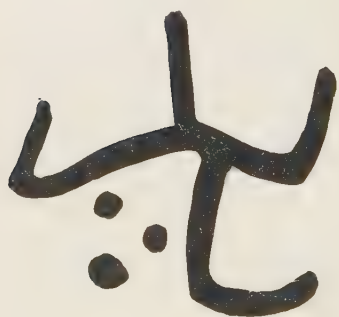


Abb. 14.

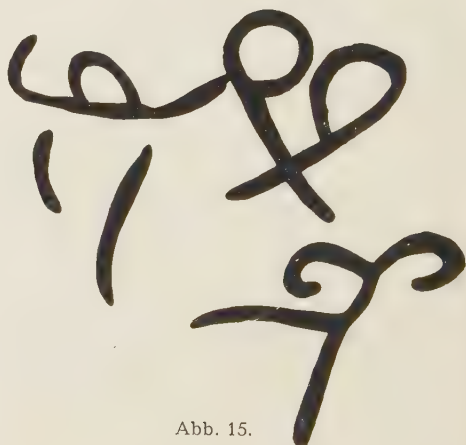


Abb. 15.

außen geneigte Felswand von 200:80 cm Größe. Sie ist mit einer Gruppe überwiegend nur schwer erkennbarer Figuren bedeckt. Zwei weitere Gravierungen befinden sich auf der vorspringenden Felsnase über der Fläche. Das kleine Plateau am Fuß der Bilderwand liegt in der Trockenzeit ungefähr drei Meter über dem Fluß.

15. Von den Figuren an den senkrechten Felsflächen am Steilhang der Inseln ist nur eine einzige deutlich erkennbar (Abb. 11).

Mehrere Gruppen teils sehr schön erhaltener Gravuren befinden sich in den Felsen des rechten Flußufers, gegenüber bzw. unterhalb der Wasserfälle. Das Gebiet ist von Porcos aus nur schwer zugänglich. Man muß oberhalb der Insel übersetzen und kann dann im weiten Bogen durch den Wald die Fälle erreichen.

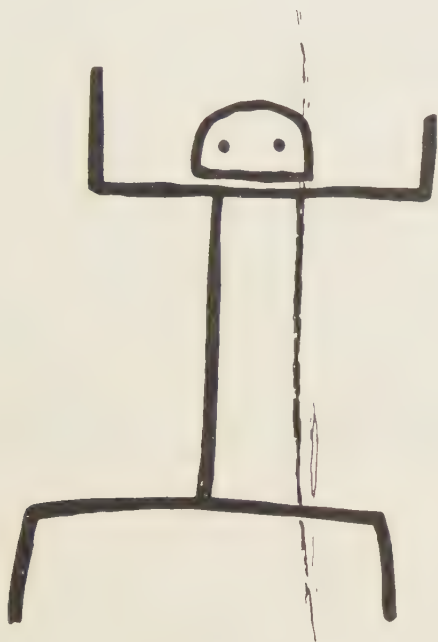


Abb. 16.



Abb. 17.

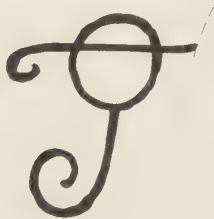


Abb. 21.



Abb. 22.



Unterhalb des Bootsweges kann man den Fluß auch trotz der starken Strömung gefahrlos durchschwimmen. Ein einzelner Felsen in der Mitte der Strecke bietet Gelegenheit zu einer kurzen Ruhepause. Die Caboclos schwimmen hier nie, weil sie die Tiefe von gefährlichen Tieren bewohnt glauben. Tatsächlich leben hier große Welse.

16. Auf einem Felsblock mit annähernd rechteckiger, rauher Frontseite, ungefähr 4 m über dem Fluß, befindet sich eine kleine Darstellung. Die Felsfläche weist nach SO (Abb. 12).
17. In der engen Bucht unterhalb des vorgenannten Felsens befindet sich eine Wand mit einer eingravierten, herzförmigen Figur. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es sich hierbei um ein Naturspiel handelt.

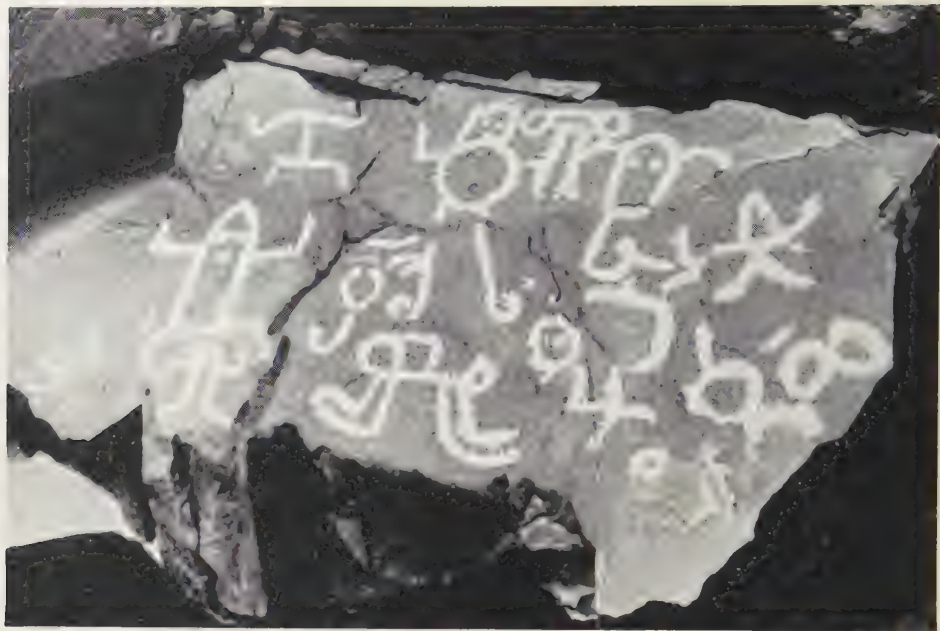


Abb. 18.



Abb. 19.

18. An einer stark nach vorn geneigten Felsfläche finden sich zwei Darstellungen, die man wohl als Frösche ansehen kann. Der Felsen ist nur durch eine enge Spalte zugänglich.
19. In den Felsen flußabwärts der vorgenannten Figuren befinden sich zwei kleine Darstellungen, deren obere noch gut zu erkennen ist.



Abb. 20.



Abb. 23.

20. Oberhalb der Mündung eines engen Felsenkessels befindet sich auf einer senkrechten, nach N weisenden Fläche eine kleine Figur von 18 cm Höhe. Sie erinnert an Darstellungen aus dem nördlichen Guayana (Abb. 13).
21. An einer senkrechten, nach NNO gerichteten rauhen Felswand in der Nähe der vorgenannten Figur befindet sich eine kleine, 20 cm breite Darstellung (Abb. 14).



Abb. 24.



Abb. 25.

22. Auf einem der höchsten Felsen, gegenüber dem unteren Wasserfall, befinden sich wenige, kaum noch erkennbare Reste einer Gravierung.
23. In den Klüften gegenüber dem Wasserfall befinden sich an einer senkrechten Fläche kleine, gruppenartig vereinte Figuren (Abb. 15).

24. Auf einer rechteckigen, annähernd senkrechten Felsfläche von 100 : 112 cm Größe sind zwei Figuren eingraviert, offenbar beides Frösche. Die linke, größere Figur hat eine Höhe von 54 cm. Der Kopf ist deutlich abgesetzt (Abb. 16).
25. Auf der rechten Seite des vorgenannten Blockes findet sich eine kleine Figur, wohl eine Vogeldarstellung (Abb. 17).
26. Die eindrucksvollsten und am besten erhaltenen Darstellungen finden sich in einer hohen Nische von halbkreisförmigem Grundriß, gegenüber dem unteren Wasserfall. Vom Fluß steigt man die schräge Sohle hinauf und kommt dann an eine pultartige, braunglänzende Platte von 100 : 50 cm Größe. Diese trägt eine Gruppe gutkennntlicher Figuren. Auf einer kleinen, glatten Fläche links von der Platte sieht man ebenfalls noch Gravierungen.



Abb. 26.

Die rote Wand der oberen Nische trägt nur eine einzige Darstellung, und zwar ein kreisförmiges Gesicht von 8 cm Ø.

Auf einer glatten Stelle an der rechten Seite der Nische erkennt man Reste einer einzelnen kleinen Figur.

Die Öffnung der Nische weist genau nach Osten, also auf den Wasserfall unterhalb Porcos zu (Abb. 18 u. 19).

27. In den obersten Felsriffen am Waldrand befindet sich ein Block mit senkrechter Stirnfläche, die einige guterkennbare Figuren trägt. In den Vertiefungen der beiden untersten Gravierungen sind Reste einer roten Farbfüllung zu erkennen (Abb. 20).

Weiter flußabwärts von den zuletzt beschriebenen Bildergruppen zieht sich ein flach ansteigender Felshang hin. Er endet an einer kleinen Bucht, in welche der schon erwähnte Flußarm einmündet. Der Hang ist nach der Bucht zu steil. In den Felsen finden sich eine Reihe meist kleiner Gravierungen.

28. Schräg gegenüber dem Wasserfall befindet sich auf einer nach NO gerichteten Fläche von 60° Neigung eine 27 cm hohe Figur (Abb. 21).

29. Auf zwei kleinen, nebeneinanderliegenden Felsflächen von unterschiedlicher Neigung sind zwei Figuren zu erkennen. Die linke dürfte eine Vogel-darstellung sein (Abb. 22).
30. Die schönsten Gravierungen dieser Gruppe befinden sich auf einem einzeln stehenden, pultförmigen Felsblock. Verglichen mit Darstellungen der gegenwärtig lebenden Indianer könnte es sich bei der rechten Figur um eine Jaguar-darstellung handeln.

Abbildung 23 zeigt die Figur in Schwarzweißwiedergabe, Abbildung 24 so, wie sie bei günstigem Lichteinfall zu sehen ist.

Die nächsten Darstellungen weiter flußabwärts, also am steilen Ende des Felshanges, unterscheiden sich stark von den zuletzt beschriebenen, sowohl durch ihren Stil als auch durch die Beschaffenheit der Linien. Sie erinnern an die Gravierungen des gegenüberliegenden Flußufers.

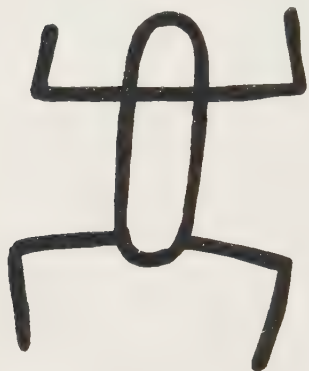


Abb. 27.

31. Ungefähr drei Meter über dem Fluß befinden sich auf annähernd senkrechten, nach SSW weisenden Felsen sechs Figuren. Die am weitesten rechts stehende hat eine Höhe von 41 cm und stellt wieder einen „Frosch“ mit einem schnörkelartig verlängerten Vorderfuß dar. Die Linien sind durchschnittlich 20 cm breit und 8 bis 10 mm tief in den Fels gegraben (Abb. 25 und 26).

Auf der rechten Seite der Mündung des Flußarms, unterhalb der als Nr. 31 beschriebenen Darstellungen, findet sich die letzte Gravierung, die nur schwer aufzufinden ist.



a



b



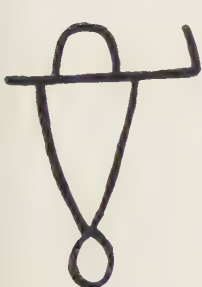
c

Abb. 28.

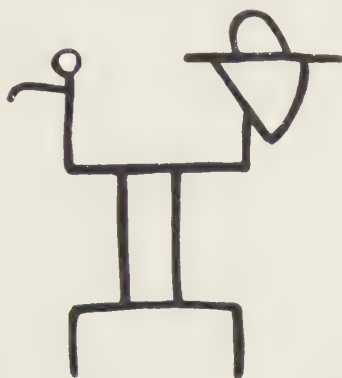
32. Ein pultförmiger Felsen mit etwa um 45° geneigter, zum Flußarm hinweisender Frontseite trägt eine stark verwitterte Darstellung. Es dürfte sich um einen Frosch handeln.

Nach Abschluß der Felsbilderaufnahme im Gebiet der großen Wasserfälle reiste ich von Porcos aus weiter bis zur Cachoeira do Mel. Auf zwei kleinen, felsigen Inseln unterhalb dieser Stromschnelle entdeckte ich noch einige weitere Felsgravierungen:

33. Auf der unteren Insel befindet sich eine einzelne, kleine Froschdarstellung (Abb. 27).
34. Auf den zum Fluß hinweisenden Felsen der oberen Insel entdeckte ich eine Gruppe recht gut erhaltener Gravierungen. Seitlich von diesen befindet sich eine kleine Schleifgrube (Abb. 28 a—f).



d



e



f

Von den Linien verschiedener Figuren wurden Makroaufnahmen angefertigt. Nur in wenigen Fällen ist mit Sicherheit zu erkennen, daß die Figuren mit einem offenbar spitzen Werkzeug herausgearbeitet wurden. Die Linien kamen durch eng aneinandergereihte eingehauene Gruben zustande.

II. Kleine Mitteilungen

Die Kultur- und Handelsbeziehungen der Balearen zur Bronzezeit

Von

G. A. Martin Mueller

Mit 5 Abbildungen

Nach den prähistorischen Funden zu urteilen, die durch Zufall oder bei Grabungen auf den Balearen gemacht wurden, reichen die Kultureinflüsse von außerhalb bis zum Beginn des zweiten Jahrtausends v. Chr. zurück. Die beiden Schwesterinseln Mallorca und Menorca zeigen ungefähr die gleiche kulturelle Entwicklung, und will ich mich auf diese beiden beschränken. Die zu den Pityusen gehörende Insel Ibiza nahm durch die frühe Kolonisation durch die Phönizier und später durch die Karthager eine andere Entwicklung.

Auf den Balearen sind die prähistorischen Funde in verschiedenen kleinen Museen aufbewahrt. In Mahon auf Menorca hat das Museo Provincial de Bellas Artes eine wohlgeordnete kleine Sammlung. Auf Mallorca befinden sich einige kleinere Sammlungen in Palma und eine größere im Museo Regional von Artá. In Barcelona hat das Museo Arqueologico eine bedeutende Sammlung von Funden der Balearen und Pityusen.

Die früheste Besiedelung der Balearen erfolgte wohl erst am Ende des Neolithikums und Anfang der Kupfer-Bronze-Zeit. Erst zu dieser Zeit hatte der Mensch Werkzeuge, die ihm den Bau von seetüchtigen Schiffen ermöglichten. Die ältesten Spuren der Besiedelung finden sich in den Höhlenwohnungen und Gräbern; sie werden unter die Bronzeperiode I der Balearen gerechnet. Unter den Fundstücken sind nur wenige Silexmesser, mehr dreieckige Dolche aus Kupfer und aus Knochen geformte Werkzeuge, sowie grobe Keramik in verschiedenen Formen vorhanden.

Sehr wahrscheinlich kamen die ersten Bewohner der Balearen von der spanischen Südküste, denn die Funde deuten auf eine Verwandtschaft mit der El-Argar-Kultur. In den älteren Naturhöhlen wurden die Toten in ausgestreckter Lage bestattet. In den jüngeren künstlichen Grabkammern findet man die Bestattung in Hockerstellung. Die Art dieser in den Fels gegrabenen Kammern deutet auf Kultureinflüsse aus dem Osten, wo man die gleichen auf Sardinien, Sizilien und Malta findet. Die Grabbeigaben sind wenige und zeigen einen primitiven Zustand und geringe kulturelle Entwicklung.

Dies änderte sich erst, als die Balearen in die nach Spanien führende Route der Seefahrer aus dem östlichen Mittelmeer aufgenommen wurden. Gegen Ende des dritten Jahrtausends wurde bei der Metallbearbeitung durch Zufügung von 10 Prozent Zinn zum Kupfer die Bronze erfunden. Dieser neue Werkstoff wurde viel begehrt, und eine große Nachfrage setzte ein. Kupfer war auf Cypern und in Kleinasien vorhanden, aber das Zinn fehlte. Also gingen die Seefahrer jener Zeit, die minoischen Kreter, auf die Suche nach jenem Metall.

Auf der für die Seefahrt so günstig gelegenen Insel Kreta entwickelte sich schon früh eine großartige Kultur und ein Handel mit den sie umringenden Inseln und Ägypten. Es bestehen antike Zeugnisse für die altkretische Seeherrschaft. Herodot schreibt: „Minos, der kretische König, beherrschte das Meer.“ Diodor erklärt: „Minos war der erste Grieche, der eine mächtige Seemacht schuf und sich zum Herrn des Meeres machte.“

Seefahrt und Handel gehen Hand in Hand. Die frühe Seefahrt im Mittelmeer ging aus von Händlern, die mit den Industrieprodukten des östlichen Mittelmeeres nach Westen fuhren. Nach der Adria sind minoische Kupferbarren und Gefäße gelangt und die Erzeugnisse des kunstfertigen minoischen Handwerks kamen nach Sardinien und den Balearen. Sie segelten durch die Säulen des Herkules zur Westküste der Iberischen

Halbinsel. Dort gab es in den Flußtäälern Anschwemmungen von Goldsand und Zinnsteinkörnchen, das Metall wurde durch Auswaschen gewonnen. Die Kreter scheinen selbst bis nach den Scilly-Inseln und nach Cornwall, dem Westende von Britannien, gelangt zu sein, es sind dies die klassischen Zinninseln, die Kassiteriden. Denn in Falmouth auf Cornwall hat man einen Zinnbarren gefunden, der ähnliche Form wie die kretischen Kupferbarren hat.

Die Balearen dienten den Kretern als Zwischenhandels- und Proviantstation. Als ältestes Zeichen überseeischen Verkehrs wurde auf Menorca eine irdene kretische Schnabelkanne vom 17 cm Höhe gefunden, die aus der mittelminoischen Zeit, also um 1800 v. Chr., zu datieren ist. Auch fand man dort kleine bronzene Doppel-



Abb. 1. In Cadiz gefundene Bronzestatuetten.
Im Louvre Museum, Paris.



Abb. 2. Auf Mallorca gefundene Bronzestatuetten. Im Museum von Artá, Mallorca.

beile als Votivgaben in Gräbern. Es sind die gleichen, die D. G. Hogarth, Direktor der britischen Schule für Archäologie in Athen, in der Höhle des Zeus im Berge Lasithi auf Kreta als Votivgaben fand. Die Doppelaxt war das heilige Zeichen der minoischen Religion; mit ihm wurde beim Opfern der Stier getötet, wodurch es heilige Kraft erhielt und damit zum heiligen Symbol wurde. Mit ihm waren die Wände des Palastes von Knossos verziert.

Daß die Kreter auch den Stierkult nach den Balearen brachten, ist durch den Fund von drei schönen bronzenen Stierköpfen bei Costig auf Mallorca belegt. Sie befinden sich jetzt im Archäologischen Museum von Madrid. Adolf Schulten sagt dazu: „Die drei prachtvollen bronzenen Stierköpfe stimmen mit dem silbernen Stierkopf aus Mykene nicht nur in ihrer Eigenschaft als Votivköpfe überein, sondern auch in charakteristischen Einzelheiten wie der lyraförmigen Gestalt und Zuspitzung der Hörner und der Füllung der Augenhöhlen mit Schmelz, so daß an kretischem Einfluß bei den drei Stierköpfen kaum Zweifel sein kann.“

Wie auf Kreta, so wurden auch auf Mallorca Stierhörner als Grabbeigaben gefunden. Solch ein schön geschwungenes Horn befindet sich im Museo Regional de Artá, zwei große lyraförmige Hörner von Mallorca im Museo Arqueologico von Barcelona. Ebenfalls dort drei kleine bronzene Stierplastiken, 9 cm hoch und 20 cm lang, die in der Höhle von Son Cresta bei Lluchmayor, Mallorca, gefunden wurden. Gleiche Stierfiguren sind auf Sardinien, Kreta und Cypern gefunden und als Fruchtbarkeitsidole gedeutet.

In Barcelona befindet sich auch ein kleiner bronzener Stierkopf mit überlangem, gebogenem Hals, der auf einer rhombusförmigen Platte befestigt ist. Ich deute



Abb. 3. Auf Mallorca gefundene Bronze-
statuette. Im Museum von Artá, Mallorca.

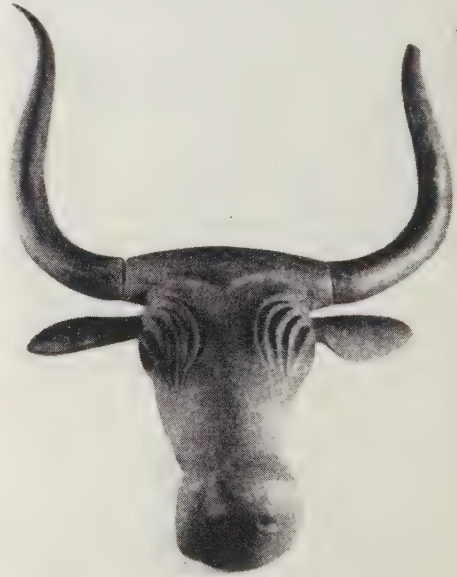


Abb. 4. Auf Mallorca bei Costig gefundener
bronzeener Stierkopf. Im Museo Arqueologico
Nacional, Madrid.

ihn als Stevenverzierung eines Votivbootes. Auf bronzenen Votivbarken von Sardinien befinden sich Hirschköpfe als Stevenzier.

Weitere Funde, die auf die religiöse Vorstellungswelt der bronzezeitlichen Bewohner der Balearen schließen lassen, sind bronzene Tauben, die mit ausgebreiteten Flügeln auf einem runden Stab sitzen. Die Taube war auch ein den Kretern heiliges Tier, durch sie sollte wohl die Seele des Verstorbenen dargestellt werden.

Sehr häufig werden aus Blei gegossene Plaketten, auf der Brust zu tragende Idole, gefunden. Sie zeigen die Form zweier, von einer Basis sich verjüngender Zapfen, die in der Mitte durch einen Bogen verbunden sind. Dreht man das Idol herum, so daß die Spitzen nach oben zeigen, so zeigt es die Form der sakralen minoischen Doppelhörner, mit denen der Palast von Knossos geschmückt war. Während die Idole von Menorca diese ursprüngliche Form haben, zeigen die von Mallorca in der Mitte noch mal einen kleinen Zapfen.

Nicht nur den Stierkult brachten die Kreter nach Spanien, sondern auch die Stierspiele. Fresken von Stierspielen schmückten die Wände des Palastes von Knossos, sie sind die Urbilder der *corrida de toros*, wie man sie heute in Spanien sieht.

Aus den Handelsbeziehungen der Balearen ergab sich eine Kulturberührung, die durch die Übernahme geistiger und materieller Güter einen großen Einfluß auf die autochthone Bevölkerung ausübte. Die Bevölkerung nahm zu, gründete Dörfer, mit zyklopischen Mauern umgeben, und mit runden oder viereckigen Türmen, den *Talayots*, versehen. Es entstand die *Talayotkultur* oder Bronze II. Die Verwandtschaft der *Talayots* mit den *Nuraghen* Sardiniens und ähnlichen Bauten auf Malta deutet auf eine Überbringung dieser megalithischen Kultur aus dem Osten. Einen Leitfaden bildet hierbei die *Hufeisenform* der *Navetas*, die als Gemeinschaftsgräber dienten, als auch der Umfassungsmauern der Tempelbezirke der *Taulas* auf Menorca. Professor

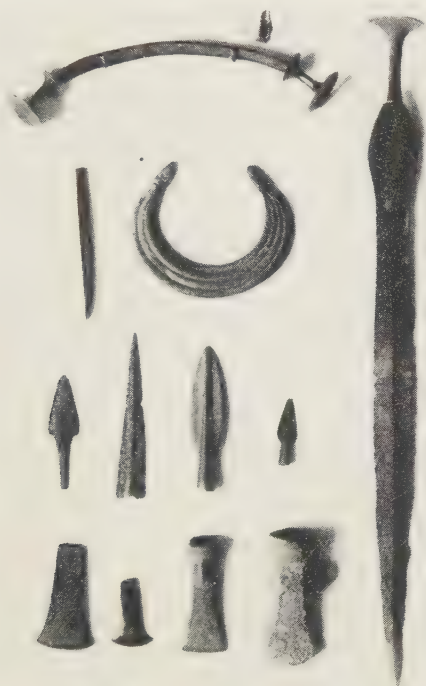


Abb. 5. Bronze-Werkzeuge, -Waffen, -Schmuck der Talayotkultur, dabei der halbmondförmige Halskragen.

Spiridon Marinatos machte mich darauf aufmerksam, daß in Griechenland während der mittelhelladischen Periode (2000 bis 1600) die Häuser eine hufeisenförmige Außenmauer hatten, diese Form übertrug sich auch auf die Grabbauten. Professor Marinatos hat kürzlich in Pylos einen Tumulus ausgegraben, in dessen Mitte sich die in groben Bruchsteinen ausgeführte hufeisenförmige Grabstätte befand. Die Toten waren darin in großen Vorratsvasen (*Pithoi*) begraben (in Pylos 1955).

Als Grabbeigaben erscheinen auch Halsketten von ägyptischen Glasperlen, aber sie werden kaum von ägyptischen Schiffen gebracht sein. Die ägyptischen Chronisten, die alle größeren Fahrten vermeldeten, sagen auf den Inschriften von Tempel- und Grabwänden sowie den Papyrussen, nur von Reisen nach Punt, Tyros und Byblos, sowie nach Kreta mit den Kephtischiffen, aber nichts von Reisen ins westliche Mittelmeer. So wird Kreta der Umschlagplatz für die ägyptische Handelsware gewesen sein.

Wenn wir uns nach der Art der Schiffe fragen, mit denen die Kreter ihre Fahrten nach den Balearen und weiter nach Spanien machten, so sind uns von Kreta nur Abbildungen von Schiffen auf Siegelsteinen bekannt. Professor Marinatos stellt auf Grund einer sorgfältigen Interpretation jener antiken Darstellungen kretischer Schiffe fest,

daß diese bis zu 21 Meter lang waren und auf beiden Seiten fünfzehn Riemen hatten. Sie besaßen ferner einen Mast und Segel.

Im fünfzehnten Jahrhundert v. Chr. wurde Kreta von den mykenischen Griechen erobert, denn aus den im Palast von Knossos aufgefundenen Schrifttafeln wissen wir, daß vor der Zerstörung des Palastes die mykenische Sprache und Schrift dort gebräuchlich war. Vom fünfzehnten bis zum zwölften Jahrhundert können wir eine gemeinsame mykenisch-kretische Schifffahrt im Mittelmeer annehmen, denn mykenische Irdenware findet sich dann nicht nur in Troja, Cypern, Syrien, Palästina, Ägypten, sondern auch im westlichen Mittelmeer.

Homer schildert in der Odyssee die Zeit der mykenischen Griechen, ihre Seefahrten und Schiffe. Daß sie nicht nur längs der Küste fuhren, sondern auch ohne Kompaß über das offene Meer, sehen wir aus der Segelanweisung, welche die Göttin Kalypso an Odysseus gab (V. 269—280): Nachts nach den Sternen zu steuern, den Großen Bären, und somit den Polarstern, immer zur Linken zu behalten. So fuhr Odysseus siebzehn Tage auf Ostkurs, bis er das Land der Phäaken sichtete. Adolf Schulten bezeichnet in seinem Werke „Tartessos“ Odysseus als das mythische Abbild der ersten Tartessosfahrer.

Tartessos, diese sagenhafte, versunkene Stadt, die an der atlantischen Küste Spaniens lag, wird im Alten Testament mehrfach unter dem Namen Tarschisch erwähnt. Die Hebräer hatten die Kunde von den Phöniziern übernommen, die um 1100 v. Chr. in der Nähe von Tartessos die Niederlassung Gades gründeten, das heutige Cadix. Das frühe Tartessos dürfte von den minoischen Kretern gegründet sein. Nach dem Zusammenbruch der mykenisch-kretischen Seeherrschaft folgten die Phönizier deren alter Handelsrute.

Adolf Schulten vertritt die Ansicht, daß Tartessos, der Stapelplatz für das spanische Silber und Kupfer, an der Mündung des Guadalquivir lag. Andere Forscher betrachten den Hafenplatz Huelva als das frühere Tartessos, denn in seiner Nähe liegen die berühmten Kupferminen von Rio Tinto.

Auf einen Handelsverkehr mit Tartessos und weiter nach Norden deuten die halbmondförmigen bronzenen Halskragen der Balearen. Dieselbe Form dieses Schmuckstücks findet sich in Gold ausgeführt in Irland, das wegen seines Goldreichtums von den metallsuchenden Seefahrern angesteuert wurde. Vom Zinnland Cornwall und den Scilly-Inseln waren es nur zwei Tagereisen bis Irland. Es ist nicht ausgeschlossen, daß balearische Seeleute an Bord waren, die diesen Halskragenschmuck in Bronzeausführung von den tartessischen Metallschmelzen auf die Heimatinsel mitbrachten.

Um 1200 v. Chr. brachen die Illyrer aus dem Balkanraum auf in südlicher Richtung. Sie lösten die Dorische Wanderung aus und setzten die Thraker und Phryger in Bewegung. Die Dorier zerstörten Mykene und Tyrins und beendeten die minoische Kultur auf Kreta. Die Tyrsener wurden von ihren Wohnsitzen in Kleinasien und Lemnos verdrängt und fuhren mit anderen Seevölkern des ägäischen Raums mit ihren Schiffen auf Landsuche nach Süden. Vor der Nilmündung wurden sie von Ramses III. geschlagen, der dies auf den Tempelwänden von Medinet verewigen ließ. Ihre nur zum Segeln eingerichteten Handelsschiffe, wie sie uns die Abbildungen von Medinet Habu zeigen, konnten den beweglicheren, geruderten Kriegsschiffen der Ägypter nicht widerstehen. Die Turuscha, wie die Ägypter sie nannten, segelten nun westwärts. Durch die Straße von Messina nach Norden biegend, landeten die Turuscha-Tyrsener an der ligurischen Küste und gründeten das Etruskerreich. Ihre Kuppelgräber und Grabhügel sind ein wichtiges Zeugnis für ihre kleinasiatische Herkunft. Es sind Abkömmlinge der Heldengräber-Rotunden von Mykene und Orchomenos, in Attika, in der Argolis, in Böotien, auf Euböa und den Kykladen. Sie sind aber auch späte Vetter der Rundtürme und -häuser, der Trulli und Nuraghen, denen wir von Malta und Pantellaria, von der „tomba dei giganti“ Sardiniens bis zu den Talayots der Balearen begegnen.

Aus ihrer kleinasiatischen Heimat brachten sie die Kunst der Metallbearbeitung mit, besonders der Goldschmiedekunst und des Bronzegusses. Kupfer fand sich in Ligurien, aber das Zinn mußten sie, wie früher die Kreter, in Tartessos holen, und das Gold vielleicht aus Irland. So setzten sie ihre Tradition als Seefahrer fort. Auf der Fahrtroute lagen die Balearen. Die hier gefundenen schlanken Bronzeschwerter mit Mittelrippe und massivem Griff entsprechen der IV. Stufe der italienischen Bronzezeit (1300—1100), sie könnten von den Etruskern hergebracht sein.

Um 1150 v. Chr. wurde, nach Adolf Schulten, Tartessos von den Tyrsenern neu gegründet, nachdem das alte Tartessos, nach dem Untergang der mykenisch-kretischen

Seeherrschaft, seine Bedeutung verloren hatte. An der Mündung des Flusses Odiel, welche den Hafen von Huelva bildet, dem Ausfuhrhafen der Kupfererze der Rio-Tinto-Minen, wurden im Jahre 1923 beim Baggern die gleichen Bronzeschwerter wie auf Mallorca gefunden. Sie kamen zusammen mit über 400 Gegenständen aus Bronze aus der Zeit um 1000 v. Chr. zum Vorschein. Da alle Gegenstände an einer Stelle lagerten, stellt der Fund wohl die Ladung eines gesunkenen Schiffes dar. Sollte es ein tyrsenisch-etruskisches Schiff gewesen sein?

Vor einigen Jahren wurden in der Nähe von Capdepera (Mallorca) durch D. Luis R. Amorós sechs bronzene Statuetten von mit Helm, Schild und Speer bewaffneten Kriegern aufgefunden. Fünf davon wurden im Museum von Artá aufgestellt, eine Figur im Archäologischen Museum von Barcelona. Die in dem ausgegrabenen Raum, in dem die Statuetten aufgestellt waren, gefundenen Beigaben von Bronzegefäßen und Keramik deuten darauf hin, daß es sich hier um eine Art Tempel oder Weihstätte gehandelt haben muß. Auch auf Sardinien wurden kleine Bronzefiguren von Stammesfürsten und Kriegern in Räumen gefunden, die als Heiligtümer gedient haben müssen, nur ausnahmsweise kamen die Bronzen aus Gräbern. Die Bronzen sind jedoch von einer viel gröberen und primitiven Arbeit. Es dürfte sich in beiden Fällen um einen Ahnenkult gehandelt haben, denn die Statuetten beider Inseln stellen verschiedene deutlich ausgeprägte Persönlichkeiten dar. Die in Capdepera gefundenen Kriegerstatuetten wurden als vom griechischen Südtalien, dem Magna Grecia, abkünftig angesehen.

Bei einem Besuch des Louvre-Museums fiel mir in der etruskischen Abteilung sofort die große Ähnlichkeit der dort ausgestellten Statuetten von Kriegern mit den bei Capdepera gefundenen Figuren auf. Ich informierte darüber und erhielt von Mr. M. F. Briquet, Chargée de Mission au Département des Antiquités Grecques et Romains, auf die eingesandten Photographien folgende Antwort:

„Diese Statuette ist nicht wahrhaft griechisch, aber sie ist außerdem nicht etruskisch. Besonders der Helm ist sehr verschieden von dem, den die etruskischen Kriegerfiguren tragen. Wir denken, daß es sich um eine lokale Arbeit handelt, beeinflußt durch etruskische Modelle, aber nicht durch Künstler von Etrurien ausgeführt. Wir besitzen im Louvre unter Nr. Br 268 eine Statuette, sehr übereinstimmend im Stil und besonders hat sie dieselbe Haarfrisur. Diese ist herkunftig aus Cadix. (De Ridder, *Bronzes antiques du Louvre*. 1913. I p. 65 et pl. 24.)

Die beiden anderen kleinen Statuetten, von denen Sie uns auch eine Reproduktion zusandten, scheinen mir viel mehr etruskisch. — Unglücklicherweise ist die Photographie zu klein, als daß man es mit Sicherheit bestätigen könnte.“

So würde es sich nach dem Urteil von M. F. Briquet bei der einen Figur um eine lokale Arbeit, sei es eines Mallorquiner oder Tartessos Künstlers, handeln. Von den anderen Figuren wird der großen Wahrscheinlichkeit, daß sie etruskisch sind, zugestimmt. Mir erscheint eine weitere Untersuchung dieser Frage wünschenswert.

Die Figur aus Cadix ermöglicht eine ungefähre Zeitbestimmung des Fundes. Eine Begrenzung nach unten ergibt das Jahr 500 v. Chr., da zu dieser Zeit die Meerenge von Gibraltar von den Karthagern für den Verkehr fremder Schiffe gesperrt war, so daß weder balearische noch etruskische Schiffe zwischen Mallorca und Cadix verkehren konnten. Die feine Ausführung des Bronzegusses der Figuren läßt darauf schließen, daß sie in der Blütezeit der etruskischen Kunst, im achten und siebenten Jahrhundert v. Chr., ausgeführt sind, was eine Begrenzung nach oben zum achten Jahrhundert ergibt.

Auf jeden Fall achte ich diese schönen Statuetten als eine Ausstrahlung der großen etruskischen Kunst, die wiederum ein Ausläufer der ein Jahrtausend älteren vorindogermanischen Kulturwelt von Kreta war.

Literaturverzeichnis:

- Amorós, Luis R.: *La edad del bronce en Mallorca*. Palma 1952.
 Behn, Fr.: *Kultur der Urzeit*. II. Göschen, Berlin 1952.
 Cottrel, L.: *Der Faden der Ariadne*. Stuttgart 1954.
 Hennig, R.: *Terræ Incognitæ*. I. Brill, Leiden 1944.
 Köster, August: *Das antike Seewesen*. Berlin 1923.
 Kühn, Herbert: *Der Aufstieg der Menschheit*. Fischer, Hamburg 1955.
 Schulten, Adolf: *Tartessos*. Hamburg 1950.
 Thimme, J.: *Frühe Plastik aus Sardinien*. Insel-Verlag.
 Wiesner, J.: *Vor- und Frühzeit der Mittelmeerländer*. Göschen, Berlin 1943.

III. Buchbesprechungen und Bibliographien

Mair, L. P.: *Studies in Applied Anthropology*. 81 Pages. London
School of Economics, Monographs on Social Anthropology, No. 16. London
1957: University of London, The Athlone Press. Price 13 s. 6 d.

Einschlägige eigene in verschiedenen Zeitschriften im Laufe von etwa zwei Jahrzehnten erschienene Abhandlungen auf dem Gebiete einer angewandten gesellschaftswissenschaftlichen Völkerkunde werden hier als Neudruck zusammengestellt, zumal ihr Gegenstand an Aktualität nur gewonnen hat. Der ständig fortschreitende Einbezug sogenannter unterentwickelter Gebiete in das weltweite Gefüge moderner Zivilisation im Sinne einer „Westernisation“ und „Europeanisation“ hat soziologische Umschichtungen zur Folge, deren organischer Ablauf praktische Maßnahmen der Verwaltung erheischt, die des Wissensschatzes der Völkerkunde nicht entraten kann.

Eine vorzügliche Einführung in die Problematik bietet die Betrachtung „Applied Anthropology and Development Policies“ (1956). Studiert der Völkerkundler die Imponderabilien der Verflochtenheit soziologischer Beziehungen, wie sie in gegenseitigen Ansprüchen und Verbindlichkeiten, in aufeinander abgestimmten Rechten und Pflichten, in der Koordination von Leitung und Unterordnung sich darbieten, so werden diese durch die als technische Hilfe für unterentwickelte Gebiete entgegretende zivilisatorische Mission der Europäer in den Tropen als durch von außen kommende Einflüsse verändert. „... at any rate in those territories for which the United Kingdom is responsible, we are as much interested today in making people democratic as our grandfathers were in making them Christian“ (S. 11). Der naturwissenschaftliche Fachmann (z. B. Arzt und Landwirt) kann für eine gegebene Situation ein Mittel zur Abhilfe angeben, das sich in ebendieser Situation bereits bewährt hat. Nicht so der Völkerkundler, da er jeweils Situationen sich gegenüber sieht, die vorher ja noch nie bestanden haben, so daß er keine schlüssige Aussage zu machen vermag. Die Fragenden unterliegen entweder dem naiven Glauben, daß es für jedes Problem der Gesellschaftsordnung eine Technik seiner Bewältigung gibt, oder der Vorstellung, eine spezifische Eingeborenenmentalität würde in einer gegebenen Situation so und so reagieren, so daß diese Reaktionen für alle jene, die die Eingeborenen studieren, einfach voraussehbar sei. Das zentrale Anliegen des Völkerkundlers ist es, die Natur der konservativen Kräfte zu kennen, die eine Gesellschaftsordnung aufrechterhalten, indem sie die Achtung vor angenommenem Standardverhalten sichern. Sofern soziologische Änderungen eingetreten sind und studiert werden, wird zwar danach gefragt, warum die neuen Einflüsse stärker als die Kräfte der Beharrung zur Auswirkung kommen, ohne daß aber die Möglichkeit besteht, die Mischung vernunftgemäßen Abwägens des Vorteils und kulturell-bestimmter, die vorhandene soziologische Struktur erhaltender Übernahme auch vorausschauend ausdeuten zu können. Hat Spicer (1952) eine Anzahl von Fällen zusammengestellt, wo soziale Faktoren die Einführung technischer Verbesserungen blockierten, so enthüllte Firth sowohl (1951) zwangsläufig gesellschaftliche Folgerungen des Colombopans als auch (1936) entsprechende Auswirkungen von Abhilfen für die Übervölkerung von Tikopia. Zwar hat Beishaw (1954) erkannt, daß alle theoretischen Verallgemeinerungen ohne Impuls zum Handeln keine Berechtigung hätten. Er hofft aber auf „a much higher degree of precision“ der Völkerkunde, um zu „produce formulae for detecting and measuring social pressures“. Bestätigt Nadel (1951), daß der allumfassende Gesichtskreis der dem Studium der Gesellschaftsordnung obliegenden Völkerkunde als ein Ganzes praktisch weiter führt als die Einsichten völkerkundlicher Laien, so daß (1947) Informationen über das politische System und das Gewohnheitsrecht Vorerfordernisse für Maßnahmen der örtlichen Verwaltung abgeben, so vermag er auch (1942) die möglichen Auswirkungen einer Einführung der gemischten Farmwirtschaft abzuschätzen. „Though it is unlikely that many men of affairs have much idea of what is meant by a social process, it is probable that, if they did, they might see more clearly the possibilities and limitations

of political action and so frame their policies more intelligently" (S. 17). Im Hinblick auf die Apartheid-Politik der Südafrikanischen Union ergibt sich für den Völkerkundler die Frage: "Is it his right, or his duty, to demand a say in the activities for which his knowledge is used? . . . If the neutrality of anthropologists is not really likely to result in a disaster to humanity or even to the peoples among whom they have worked, it may yet be that they do not wish to remain neutral, but would like to be regarded as specially qualified to say what colonial, or other, social policies ought to be. Also, they may be told that if they stop short of this they are not giving the full benefit of their knowledge to the world" (S. 18). Verweist Smith-Bowen (1954) auf die Lage des Völkerkunders, der sich Handlungen von Völkern, die er gerade studiert, gegenüber sieht, die dem Sittenkodex seines eigenen Volkes zuwiderlaufen, so wendet sich Redfield (1953) gegen die Aussicht, daß das Unbeachtetlassen des Grundsatzes sittlicher Neutralität praktische Verwicklungen heraufbeschwört, und die Verfasserin stellt heraus, daß es ein Kurzschluß ist, sich vorzustellen, daß die Rolle des Völkerkunders, in der Durchführung des Point Four Program's eine dirigierende sein könnte. Hat schon Wilson (1940) betont, daß der Völkerkundler als Wissenschaftler nicht über Gut und Böse urteilen und deshalb auch irgendwelche Politik weder genehmigen noch verurteilen könne, so fordert die Verfasserin für den Völkerkundler "the right . . . to complete freedom" und "a demand for priority at all times for a policy calculated to promote social stability, or satisfy national aspirations, or respect native values" (S. 21).

Unter dem Titel "The Growth of Economic Individualism in African Society" (1934) wird der Natur und Auswirkung der Änderungen bedacht, der die Wirtschafts- und damit auch die Gesellschaftsorganisation der meisten primitiven Gesellschaften (hier: der Bantu-Stamm der Ganda) durch den Kontakt mit der westlichen Zivilisation unterworfen worden sind. Das Dorf ist nicht mehr selbstgenügender Mittelpunkt aller Bewohner, spielt sich doch die wirtschaftliche Beschäftigung wesentlich außerhalb seiner Bannmeile ab. War ehemals das Dorf unter einem einzigen Häuptling oder Bodeneigentümer organisiert, so gibt es jetzt eine Anzahl kleiner Pächter, die ohne soziologische Bindung neben ihren Nachbarn stehen. Der Dörfler ist wirtschaftlich individualistischer geworden, so daß sich die Frage erhebt, einmal, auf welche Weise nunmehr die sozialen Erfordernisse erfüllt werden sollen, nachdem der traditionelle Weg verschüttet ist, und dann, ob diese Entwicklung irgendwie gesteuert werden könne.

Die Abhandlung "Chieftainship in Modern Africa" (1936) berührt eine Frage von beträchtlicher praktischer Bedeutung, die an den Beispielen der Swazi (Schoeman), Bemba (Audrey), Ganda (Mair) und Magombe (De Cleene) erörtert wird. Indem die gegenseitige Abhängigkeit von Häuptling und Gefolgschaft die Grundlage der politischen Organisation der Eingeborenen bildet, hat eine konstruktive Entfaltung der Eingeborenenverwaltung auf der fundamentalen Einsicht zu beruhen, daß nicht nur ein Anspruch des Häuptlings auf Autorität besteht, sondern man muß auch die Gründe kennen und abwägen, die dieser Autorität die gebührende Achtung zollen lassen, handelt es sich doch nicht um einen Autokraten, dessen Wort Gesetz ist, als vielmehr um eine Persönlichkeit, deren Ansehen im gesellschaftlichen Gefüge seinen Ratschlägen allgemeine Achtung entgegenbringt. Eine konstruktive Interpretation des Verfahrens "Indirect Rule" erfordere aber eine geeignete Einschätzung des jeweiligen Status der betreffenden Häuptlingschaft als einer soziologischen Einrichtung, wie dies durch Brown und Hutt (1935) für den Iringa-Distrikt in Tanganjika erfolgte.

Die Darlegungen "The Anthropologist's Approach to Native Education" (1935) beschränken den Einblick des Völkerkunders nicht so sehr auf die Erziehung im engeren pädagogischen Sinne als vielmehr auf eine Interpretation der Befähigung der Gesellschaftsordnung der Eingeborenen, irgendwelche von außen kommenden Neuerungen zu assimilieren, auf daß also eine Resonanzbasis für Entwicklungen in der Erziehung durch Anpassung der Eingeborenenkultur an veränderte Bedingungen gefunden werden kann. Der unvermeidbare Bruch der Schule mit dem Fortbestand des Eingeborenenlebens soll auf das unumgänglich Notwendige abgegrenzt bleiben, indem die Pflichten der Kinder im Haushalt, ihre Belehrung in Fertigkeiten und Tradition der Eingeborenenkultur sowie ihre Verpflichtungen gegenüber Verwandten inner- und außerhalb des unmittelbaren Familienkreises zur Erwägung stehen. Die Auswahl des Erziehungstypus hinsichtlich des Ausmaßes des neuen Wissensschatzes und der Vermittlung einer neuen Wertskala hat den Notwendigkeiten einer modernen

Eingeborenengesellschaft bestens zu entsprechen. Zwar haben im Vordergrund durchaus praktische Bedürfnisse zu stehen, ohne daß deshalb die geistige Entfaltung und die höchstgeachteten Züge unserer Zivilisation geradezu vernachlässigt werden. "I simply suggest that it [African education] can only be effectively achieved by making the new knowledge that we impart to the African centre upon the type of question that he is himself asking" (S. 44).

Schildert der Aufsatz "Modern Developments in African Land Tenure" (1948) die Eingeborenenysteme und die neuen Faktoren in der heutigen Situation, so enthüllt die Abhandlung "The Contribution of Social Anthropology to the Study of Changes in African Land Rights" (1956), daß es zwei Formen des afrikanischen Landrechtes gibt, nämlich "rights of occupation" und "rights of administration", wobei gewisse Grundsätze von ganz allgemeiner Bedeutung sind: 1. Jede Person hat kraft ihrer Zugehörigkeit zu irgendeiner sozialen Gruppe ein Recht auf Land zum Anbauen; 2. sie hat das Recht, im ungestörten Besitz dieses Landes zu bleiben und es ihren Erben zu hinterlassen; und 3. die soziale Gruppe hat das Recht, gegen die Schaffung von Rechten zugunsten von Nicht-Mitgliedern Einspruch zu erheben und in gewissen Fällen Land, das nicht mehr bestellt wird, anderweitig zuzuweisen. Der Farmer, der gegen Geldzahlung Land erworben hat, besitzt im heutigen Afrika keinerlei Sicherheit, da er nicht weiß, ob sein so erworbener Anspruch auch anerkannt wird. Es gibt in den afrikanischen Gebieten des Commonwealth nur einige wenige Fälle, in denen Land einer Eingeborenengesellschaft als individuelles Eigentum nach europäischem Gesetz an ihre Mitglieder aufgeteilt worden ist. "The essential contribution of the social anthropologist to this subject is that he is trained to see any single change, of the kind that can be effected by legislation, against the background of an existing system of relationships and an existing standard of values" (S. 61—62).

Behandelt die Studie "Self-Government or Good Government?" (1948) die Schwierigkeiten in der Änderung der Beziehungen zwischen Kolonialgebieten und Kolonialmächten, so sieht die Abhandlung "Anthropology and the Under-Developed Territories" (1950) im Völkerkundler, der im täglichen Kontakt mit dem Volke steht, das er studiert und dessen Sprache er spricht und dessen Mentalität er kennt, dessen Freund und Verteidiger gegen ungerechtfertigte Kritiken. Der Völkerkundler versteht, wie der Eingeborene die von Regierung und Arbeitgeber geschaffene neue Welt betrachtet, zumal er in die Vergangenheit blickt und objektive Begründungen weiß für Sitten, Brauchtum und Einrichtungen, die wir Europäer als barbarisch ansehen. Und doch gibt es nur wenige Einrichtungen der Eingeborenen, die als "sheer barbarity or sheer stupidity" abgelehnt und einfach zerstört werden könnten, ohne eine Lücke zu hinterlassen, die es zu schließen gilt. Soziologische Änderungen, die eine gar komplexe Problematik besitzen, folgen der Linie des geringsten Widerstandes und treten so als "uneven change" im Sinne Wilsons entgegen. Ist die Gesellschaft auch bereit, im Hinblick auf sofortigen Gewinn altgeübte Beschränkungen über Bord zu werfen, sofern ihr die neue Welt dazu Gelegenheit gibt, so ist sie keineswegs ebenso bereit, neue Formen von Verpflichtungen, die den neuen Typen wirtschaftlicher Beziehungen zugeordnet sind, anzunehmen, da neue Wertungen über Beispiele, Lehren und Erfahrung erst erworben werden müssen. Handelt es sich bei den bisherigen Gesellschaftseinheiten um integrierte Ordnungen, so stellt sich das Problem der Kolonialvölker soziologisch als Problem einer Re-Integration, indem die Erzeugung nunmehr von Lohnarbeit und nicht mehr von familiärer Zusammenarbeit abhängt. Keineswegs kann das Problem der "uneven change" dadurch gelöst werden, daß man die Änderung zu verhindern versucht, vielmehr müssen notwendige weitere Änderungen, die auf die Initialänderung folgen, durch geeignete Reize ausgelöst werden. Bislang fehlt noch eine sehr befriedigende Antwort für eine solche Lösung. Auf rein materieller Grundlage, wie Bau besserer Behausungen, Reinhaltung des Dorfes, Bewahrung der Bodenfruchtbarkeit usw., kann der Weg nicht beschritten werden, wie es Kolonialmächte versucht haben. Das kritische Agens einer afrikanischen Eigeninitiative, die der Gesamtheit zugute kommt, erblickt Furnivall in der Kraft des bisher als subversive Tätigkeit beargwöhnten Nationalismus, der die konstruktive Macht zur Neuformung der Gesellschaft abgeben könnte. Die Umgestaltung einer Eingeborenengemeinde beruht keineswegs auf dem Vorhandensein besonderer Persönlichkeiten, deren erforderliche Eigenschaften erst einmal entwickelt werden müssen, wie der Laie meint, sondern auf der Entwicklung von Institutionen als geeigneter Systeme der Zusammenarbeit mit den dazugehörenden Werten. "The aims of the people who

operate these institutions cannot be dictated. Here we have to leave it to the indigenous peoples to work out their own solution" (S. 75). Mit der Lohnarbeit der kräftigen Männer als wirtschaftlicher Basis allein kann keine integrierte Gesellschaft aufgebaut werden. Notwendig sind Familienhäuser, Zahlung eines Familienlohnes, soziale Dienste, Versicherung gegen Risiken, die weder durch das Gefüge der alten Gesellschaftsordnung getragen noch durch den Appell an die verwandtschaftlichen Verpflichtungen aufgefangen werden können. Zudem liegt die Wurzel des Übels in den fortwährenden Änderungen, mit denen die Anpassungen nicht Schritt zu halten vermögen. Der Völkerkundler kann nur Dolmetscher von ihm selbst und seinesgleichen erhellter Tatbestände sein. Was nun die praktischen Maßnahmen der örtlichen Verwaltungsstellen angeht, so kann er weder Maßnahmen empfehlen noch auf Fehlentscheidungen verweisen noch "trends" anzeigen noch die Richtigkeit gängiger Annahmen prüfen. Diese klare Aufgabenteilung sollte kein Kriterium zur Mißbewertung der Tätigkeit des Völkerkundlers sein, der soviel positives Material über die gewachsenen Gesellschaftsordnungen zusammengetragen hat, das als Hilfe für verwaltungsmäßige Entscheidungen herangezogen werden kann.

Es handelt sich um einen vielseitigen Querschnitt durch die Fragestellungen, die mit dem Zusammenprall primitiverer Gesellschaftsordnungen mit der westlichen Zivilisation und mit der politischen Verselbständigung ehemaliger Kolonialgebiete sich aufgetragen haben. Die Allgemeingültigkeit dieser Betrachtungen erhellt aus der Tatsache, daß die Verfasserin ihre im Laufe eines Vierteljahrhunderts verstreut veröffentlichten Aufsätze nunmehr zu größerem Nutzen geschlossen in der Form eines gediegenen, gefälligen Büchleins herausbringt.

Karl H. Roth-Lutra.

Schott, Rüdiger: Anfänge der Privat- und Planwirtschaft. Wirtschaftsordnung und Nahrungsverteilung bei Wildbeutervölkern. Kulturgeschichtliche Forschungen, herausgegeben von Professor Dr. Georg Eckert und Professor Dr. Hermann Trimborn. 6. Bd. Albert Limbach Verlag, Braunschweig.

Die umfangreiche Arbeit ist in zwei Hauptteile gegliedert. Der 1. Teil behandelt „Die Nahrungsverteilung im Gesamtzusammenhang der Wirtschaftsordnung“ und trägt den Untertitel: „Eine Untersuchung am Beispiel zweier Völker“. Schott erörtert in Kapitel I dieses Teiles die Nahrungsverteilung bei den Pygmäenvölkern in Afrika, während Kapitel II der Nahrungsverteilung bei den Feuerland-Indianern gewidmet ist. Am Schluß dieses 1. Teiles werden „die Ordnungsformen der Wirtschaft bei den Pygmäen und Feuerländern“ miteinander verglichen. Bei den Pygmäen herrscht die „zentralplanwirtschaftliche“ Form der Nahrungsverteilung vor, d. h. der Älteste der Horde (Lokalgruppe) vollzieht die Verteilung der vornehmlich von den großen, regelmäßig wiederkehrenden Gemeinschaftsjagden heimgebrachten Beute, wie er auch diese Jagden plant und organisiert, vor denen die Einzeljagd an Bedeutung erheblich zurücktritt. Für die Nahrungsverteilung bei den Feuerländern ist dagegen das „privat- oder verkehrswirtschaftliche“ Prinzip kennzeichnend. Die einzelnen Familienoberhäupter planen und wirtschaften zumeist selbständig. Auch das freiwillige Austeilen von Nahrungsmitteln, dessen Ziel es ist, sich gegenseitige Hilfe für den Fall der Not zu sichern, liegt jeweils in der Hand des Familienoberhauptes. Die Nahrungsverteilung wird also nicht, wie bei den Pygmäen, von einer über den Einzelfamilien stehenden Persönlichkeit vorgenommen. Die Familie ist bei den Feuerländern wirtschaftlich selbständiger als bei den Pygmäen. Dieses Wirtschafts- und Verteilungssystem der Feuerländer ist zweifellos mitbestimmt durch die im Vergleich zum Lebensraum der Pygmäen reichere Ausstattung ihrer Umwelt mit Nahrung. Trotzdem kennen aber auch die Feuerländer Zeiten des Nahrungsmangels und der Not.

Die beiden Ordnungsprinzipien, das zentralplanwirtschaftliche und das privat- oder verkehrswirtschaftliche, die Schott am Beispiel der Pygmäen und der Feuerländer eingehend charakterisiert hat, werden aber bei beiden Völkern durch Formen ergänzt, die jeweils dem entgegengesetzten Prinzip angehören. In der Praxis ergeben sich daraus Wirtschafts- und Verteilungsformen, bei denen das eine oder andere der beiden Ordnungsprinzipien zwar vorherrscht, aber nicht ausschließlich das wirtschaftliche Geschehen bestimmt.

Der wesentlich umfangreichere 2. Hauptteil: „Die gemein- und privatwirtschaftliche Nahrungsverteilung. Eine ethnologisch-vergleichende Untersuchung“ ist ebenfalls

nach der Unterscheidung zwischen zentral- und privatgeplanten Wirtschafts- und Verteilungsmaßnahmen gegliedert. Er befaßt sich nach einleitenden Bemerkungen zur Methode sehr eingehend mit der Frage, wieweit die beiden idealtypischen Ordnungsformen bei anderen Wildbeuterkulturen vorhanden sind, welche Auswirkungen sie auf das Wirtschaftsleben haben und in welchem Maße sie einander im täglichen Ablauf beeinflussen und ergänzen. Schott zieht bei dieser vergleichenden Untersuchung sämtliche Formen der Jagd- und Sammelkulturen in den Kreis seiner Betrachtung, also nicht nur die niederen Jäger und Sammler, sondern auch die Kulturen der höheren Jäger-, Sammler- und Fischervölker, trotz der nicht unerheblichen Unterschiede, die, ungeachtet aller Gemeinsamkeit, in der Wirtschaftsführung und deren Grundlagen zwischen diesen Gruppen bestehen. Sehr eingehend werden alle mit dem Eigentum an Nahrungsmitteln verknüpften und für die Wildbeuterkulturen wichtigen Fragen erörtert, z. B. wieweit privates Eigentum anerkannt wird, etwa bei der Einzeljagd, bei der Jagd mit Fallen, bei Gemeinschaftsjagden, bei der Okkupation von Honig, Früchten usw., ferner in welchem Maße diese privaten Eigentumsansprüche begrenzt werden durch die Abgabepflichten in der Familie, an Verwandte und Verschwägte, an bevorzugte Altersgruppen, an Kranke und Schwache oder an sonstige Angehörige der Gemeinschaft (Lokalgruppe, Horde, Sippe). Alle diese und andere Fragen, wie etwa auch die wirtschaftliche Bedeutung dieser Abgaben an Nahrungsmitteln oder die Ansprüche auf Teile der Beute, die der Eigentümer einer entliehenen Waffe oder eines entliehenen Jagdhundes hat, werden nach den rechtlichen Grundlagen und den sozialpsychischen Motiven geprüft und diskutiert.

Erörtert wird auch der Güterverkehr, wie er sich bei den Wildbeuterkulturen in der Kleinfamilie, in der Lokalgruppe, zwischen den Lokalgruppen und Stämmen sowie zwischen den Wildbeutern und Anbau treibenden Völkern vollzieht. Die Entwicklung dieses zuletzt genannten Güterverkehrs sucht Schott durch die Annahme einer Aueinanderfolge von sieben Phasen, die er als mögliche Durchgangsstadien herausstellt, zu veranschaulichen. In einer achten Phase würde dann die „Auflösung der Wildbeuterhorden, Absorption in die Pflanzerkulturen und -rassen“ erfolgen. Eingehende Beachtung finden des weiteren die Maßnahmen zur Sicherung der Verteilungsordnung sowie die religiösen und zeremoniellen Formen der Nahrungsverteilung. Diese Angaben mögen genügen, um die Vielseitigkeit der sehr beachtenswerten Arbeit und die Fülle der in ihr angesprochenen Probleme wenigstens anzudeuten.

Schott hat bewußt und konsequent die Begriffe unserer modernen Volkswirtschafts- und Rechtslehre auf die Wildbeuterkulturen angewandt, wobei er sich vornehmlich auf W. Eucken: Grundlagen der Nationalökonomie (1950, 6. Auflage) stützt. Den Einwand, daß durch solche Begriffe ein „verzerrtes Bild“ der wahren Verhältnisse entstehe, läßt Schott zwar gelten, aber er gibt trotzdem den „präzisen Begriffen der Wissenschaft“ den Vorzug vor den „verschwommenen Begriffen unserer Alltagssprache“. Demgegenüber läßt sich einwenden, daß eine eindeutige Darstellung auch in der Alltagssprache sehr wohl möglich ist. Andererseits könnte man aber auch darauf verweisen, daß ja in anderen Fällen, etwa in der Religionsethnologie, ebenfalls Begriffe der europäischen Vorstellungswelt auf die Kulturen der Naturvölker angewandt werden, ohne daß Befürchtungen wegen einer verzerrten Darstellung laut werden.

Schotts Untersuchung zeigt, daß sei anschließend hervorgehoben, wie vielgestaltig die Wirtschaftsordnung nebst der Nahrungsverteilung bei den Wildbeutervölkern ist, und nach welch komplizierten Vorschriften in manchen Fällen die Verteilung erfolgt, durch die für alle Mitglieder der Gemeinschaft eine Sicherheit des Daseins erstrebt wird. Die quellenmäßig breitfundierte Arbeit ist ein wertvoller Beitrag nicht nur zur Erkenntnis der Wirtschaftsorganisation bei den Wildbeutervölkern, nicht nur zur Frage des Eigentums an den Nahrungsmitteln und der Rechtsvorstellungen, die diesen Eigentumsansprüchen zugrunde liegen, sondern darüber hinaus auch zur Frage des Eigentums und seiner rechtlichen Grundlagen überhaupt.

W. Nippold.

von Brandt, Andres: Fischnetzknöten. Aus der Geschichte der Fischnetzherstellung (= Schriften der Bundesforschungsanstalt für Fischerei/Hamburg. Hrsg.: Prof. Dr. phil. habil. Meyer-Waarden. 2. Band). Westliche Berliner Verlagsgesellschaft Heenemann KG, Berlin-Wilmersdorf (1957). 66 S., 56 Abb. Ganzleinen 12,80 DM.

Der Verfasser, der als Direktor des Hamburger „Instituts für Netz- und Materialforschung“ der Bundesforschungsanstalt für Fischerei durch zahlreiche fischereitechnische Untersuchungen bekannt geworden ist, gibt in der vorliegenden Schrift einen Abriß eines bisher arg vernachlässigten Kapitels der Fischereigeschichte und -technik. Er behandelt die unscheinbaren, aber für Herstellung und Wirkung eines Fischnetzes so wichtigen Verknüpfungsarten des Netzgarns. Auf Grund ausgedehnten Literaturstudiums und eigener Beobachtungen bei Fischern europäischer Länder sowie an Hand der in deutschen und ausländischen völkerkundlichen Museen aufbewahrten Fischnetze, Kescher, Reusen usw. unternimmt er es, zusammenfassend darzustellen, wie in der Vorzeit, bei Naturvölkern und bei europäischen Fischern der Vergangenheit und Gegenwart die Aufgabe gelöst worden ist, Netzwerk mit der Hand anzufertigen. Wenn auch die knapp gefaßte, mit zahlreichen vorzüglichen Photos und Zeichnungen ausgestattete Schrift in erster Linie für Fischereifachleute bestimmt ist, so sollte sich doch ebenso der Völkerkundler mit ihr beschäftigen, der mit Fragen primitiver Fischerei in Berührung kommt. Er wird durch einen Fachmann mit dem Netzwerk und seiner Herstellungstechnik vertraut gemacht und erfährt, daß die Maschenstoffe überaus verschieden sein können. Besonders sind die Netzknoten nicht immer einander gleich. Wer dieses Büchlein aufmerksam durchgelesen hat, wird für künftige Sammelarbeit bei Fischern wohlgerüstet und in der Lage sein, der Völkerkunde und der Fischereiforschung einwandfreies Material zu liefern.

In einem ersten Abschnitt über Fischfangmethoden stellt der Verfasser die zahlreichen bekannten Fangweisen zusammen und weist auf die in früher Zeit einsetzende allmähliche Entwicklung der Fanggeräte wie auf die möglichen Ursachen ihrer Abwandlung hin. Dem Netzknüpfen kommt in der Geschichte der Fischerei eine besondere Bedeutung zu, weil erst die Herstellung von Netzwerk Massenfang und Vorratswirtschaft ermöglicht haben kann. Dem Fischfang mit Netzen ist nach Ansicht des Verfassers wahrscheinlich der jagdmäßige Einzelfang mit Speeren, Harpunen oder Pfeilen, das Fischen mit Hilfe betäubender Mittel, mit Angelhaken, besonderen Fallen usw. vorangegangen. Dies ist möglich, wenn auch schwer zu beweisen. Die Fischnetzherstellung ist prahistorisch nachweisbar, aber Netzwerk ist leicht vergänglich, so daß Funde vorgeschichtlicher Netze selten sind. Der Verfasser weist darauf hin, daß Netze ursprünglich auch eine große Rolle als Jagdnetze spielten oder zur Herstellung von Tragbeuteln u. a. benutzt wurden und auch in dieser Verwendung hohes Alter haben. In der Fischerei wurde das Netz zum wichtigsten Arbeitsgerät.

Der folgende Abschnitt zeigt an Hand völkerkundlicher Quellen die mögliche Entwicklung des Fischnetzes aus primitiven Vorrichtungen zum Zusammentreiben oder zum Einkreisen der Fische. Es sind geschleppte Zweige oder Absperrvorrichtungen aus geflochtenen Zäunen oder Matten, die von textilen Netzwänden abgelöst wurden, wobei aber das Herstellen größerer Netzflächen eine lange technische Entwicklung voraussetzt. Während bei solchen Absperrnetzen Größe und Form der Maschen noch keine wichtige Rolle spielten und das eigentliche Fangen der Fische mit der Hand, mit Speeren, kleinen Keschern usw. erfolgte, richtet sich bei „Kiemennetzen“ die Maschengröße nach der Größe, genauer gesagt, nach dem Umfang der zu fangenden Fische. Es muß hier auch eine gleichmäßige und konstante Maschenbildung erreicht werden, d. h. es dürfen sich während des Fischens die Maschen in ihrer Größe nicht verändern, weil die Fische sich in die Maschen einzwängen und mit den Kiemendeckeln hängenbleiben. Der Hersteller des Netzes wird also hiernach Maschengröße und Art der Verknötung des Garns einzurichten haben.

Im folgenden Abschnitt über die „Netzdefinition der Textilindustrie“ schließt sich der Verfasser unter Berücksichtigung fischereitechnischer Gesichtspunkte an die grundlegenden Arbeiten von F. Iklé und K. und A. Bühler-Oppenheim über textile Techniken an und vermag auch in diesem Kapitel der Völkerkunde wichtige Hinweise zu geben. Er nennt die charakteristischen Merkmale des Netz- oder Maschenstoffes, dessen Hauptbestandteil die Masche ist und der entweder mit endlichen oder mit endlosen Fäden hergestellt wird. Wichtig ist auch, ob der Netzstoff ohne oder mit Knoten angefertigt ist. Sehr anschauliche Zeichnungen erleichtern das Verständnis einiger Grundprinzipien, z. B. der Reihenfolge der Maschenbildung, der Stellung der Maschen im Netz usw.

Der Hauptabschnitt des Buches behandelt die „Entwicklung des Maschenstoffes für Fischnetze“ (S. 27 bis 64). Er gibt an Hand vieler vorzüglicher Photos und Skizzen eine Übersicht über die Arten des Maschenstoffes und ihre Verbreitung und läßt durch

den Vergleich mit prähistorischen Funden erkennen, daß ein Teil der Methoden der Maschenstoffherstellung in frühe Zeit zurückreicht.

Die erste Gruppe („Gitterwerk“) setzt die Verwendung harten, aber biegsamen Materials voraus, z. B. von Ruten, Baststreifen u. a., die nach bekannten Methoden der Korbherstellung verarbeitet werden. Es entstehen z. B. Diagonalgeflechte mit zwei sich rechtwinklig kreuzenden Einzelementen oder Dreirichtungsgeflechte mit drei Einzelementen, die nicht rechtwinklig aufeinanderstoßen. Zu den letzten gehören z. B. Reusen und Fischkörbe der Mittelmeerfischerei. Auch sogenannte Zwirnbinding kommt vor, bei der „um senkrechte, starre Kettstäbe waagerechte, paarweise zusammengedrehte Fäden so laufen, daß die Kettstäbe von den beiden Fäden jeden Paares umschlossen werden“ (St. Matthias).

Der folgende Abschnitt umfaßt Maschenwerk aus weichem Material, und zwar wird zunächst knotenlose Netzbildung beschrieben. Die wichtigsten Netztechniken dieser Gruppe sind das Einhängen und das Verschlingen, beide aus der europäischen Vorgeschichte bekannt und an rezenten Netzformen häufig nachweisbar. Der Verfasser bildet u. a. eine Anzahl afrikanischer Formen ab. Für das Einhängen ist charakteristisch, daß nur ein Faden verwendet wird, mit dem man enge oder weite Maschen fortlaufend aneinanderhängt, und zwar wird das Material „im Breitensinn des Geflechtes“ von links nach rechts an die Maschen der vorhergehenden Reihe und umgekehrt angefügt. Wegen weiterer technischer Einzelheiten muß auf die Abbildungen bei von Brandt verwiesen werden.

Im folgenden Abschnitt über „Netzbildung mit Knoten“ wird an Hand zahlreicher Abbildungen die Fixierung der Maschen durch die verschiedenen Knoten beschrieben. Aufs engste ist die Netzknüpftchnik mit dem verwendeten Material verbunden, weil sogenannte freie, d. h. verschiebbare Knoten doch eine feste Verschlingung bilden, wenn rauhes Netzgarn verwendet wird. Sobald glattere Netzgarne benutzt wurden, mußte man auch fester sitzende, kompliziertere Knoten anwenden. Der Verfasser nimmt an, „daß sich die Knotenformen bei der Netzherstellung aus einfachen Gebilden zu komplizierteren parallel der Materialbeschaffenheit entwickeln mußten“.

Von den einzelnen Knotenformen sei die zuerst in Pfahlbaufunden am Bodensee nachgewiesene und danach Pfahlbauknoten genannte Verschlingung erwähnt, die bei primitiven Fischervölkern noch weit verbreitet ist und auch noch in Skandinavien vorkommt.

Der weitverbreitete Kreuzknoten, seemännisch auch Reefknoten genannt, kommt in mehreren Varianten vor und tritt zum Teil als freier (verschiebbarer) wie als fester (unverschiebbarer) Knoten auf. Fester und komplizierter als die bisher erwähnten ist der Weberknoten, der darum aber nicht eine jüngere Erfindung ist. Vielmehr ist er bereits vorgeschichtlich nachweisbar.

Es folgen ein Abschnitt über moderne knotenlose Netze, bei denen neuzeitliche, für Verknüpfungen ungeeignete Kunstfasern verarbeitet werden, und eine Beschreibung der verschiedenen Arten der Netznadeln nebst Bemerkungen über ihre Anwendung.

Zum Schluß wird noch einmal zusammengefaßt, wie die Technik der Netzherstellung sich entwickelt haben kann: Sie führt vielleicht vom einfachen Flechten zu den knotenlosen Netzen, von hier zur Netzherstellung mit freien Knoten und schließlich zu Netzen mit festen Knoten. Auch zeichnerisch führt der Verfasser solche evolutiven Reihen vor, wenn er sich auch darüber im klaren ist, daß damit nur einer der Wege angedeutet wird, die die Entwicklung genommen haben mag, und daß nur mit Vorsicht Schlußfolgerungen von Erscheinungsformen bei rezenten Primitivvölkern auf alte Zustände gezogen werden dürfen. Wie dem auch sei, wir sind ihm für die knappe und übersichtliche Darstellung einer alten Technik dankbar, womit er Vorgeschichtlern und Völkerkundlern ein überaus nützliches Hilfsmittel für einschlägige Untersuchungen an die Hand gegeben hat.

Wilhelm Bierhenke.

...: Die Front der Farbigen. 388 S. Paul List Verlag, München 1957. Leinen, DM 17,80.

Ein Journalist, der ungenannt bleiben will, schrieb dieses Buch. Seine Informanten waren, wie es im Vorwort heißt, Diplomaten, Politiker, Geheimagenten und besonders einige Beamte eines Kolonialministeriums. Durch eigene Äußerungen vorgestellt werden die wichtigsten der heute in der Weltpolitik handelnden Akteure.

Das Ergebnis dieses journalistisch gekonnt geschriebenen Buches ist eine sehr lesenswerte Übersicht über den gegenwärtigen Stand des Befreiungskampfes der sog.

farbigen Völker von der Kolonialherrschaft bzw. von westlicher Bevormundung. Es werden hier Strömungen aufgezeigt, mit denen sich der deutsche Ethnologe im allgemeinen nicht befaßt und über die man sich m. W., sofern man nicht die Tagespresse der einzelnen Erdgebiete verfolgt — und wer kann das schon —, nirgendwo so knapp und doch das Wesentliche betreffend informieren kann.

Aus dem Inhalt sei auf folgende Kapitel hingewiesen:

Kein Fruchtbare Halbmond (Ägypten, Jordanien, Syrien, Saudi-Arabien, Irak und Iran); Das Land der Mau-Mau; Die klassische Sklavenküste (Westafrika); Bantus und Buren (Südafrika); Eine Konferenz macht Geschichte (Bandung); Modellrevolution auf den Dörfern (Indien); Waffenstillstand am 17. Breitengrad (Vietnam, Laos und Kambodscha); Der diamantene Gürtel (Indonesien); Im Namen Allahs (Marokko, Algerien, Tunis). Ein siebenseitiges, zwespaltiges Namensregister, eine Erläuterung der Fachausdrücke und eine kurze Bibliographie schließen das Buch ab. H. N a c h t i g a l l.

Weigert, Hans (Hrsg.): *Kleine Kunstgeschichte der außereuropäischen Hochkulturen*. 420 S., zahlreiche Abb. und Karten. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1957. Leinen, DM 14,60.

In der vierbändig angelegten Reihe „Kleine Kunstgeschichte der Welt“ behandelt der 2. Band die außereuropäischen Hochkulturen. Jeweils anerkannte, teils erste Fachleute, behandeln die Kunst des Alten Orients (S. 8—63), die Kunst Ägyptens (64—117), die Kunst der kretischen und mykenischen Kultur (118—157), die Kunst des Islam (159—212), die Kunst Vorder- und Hinterindiens (213—275), die Kunst Ostasiens (276 bis 341) und die Kunst der altamerikanischen Kulturvölker (342—393).

Die Anlage der einzelnen Abschnitte ist gleichartig: Eine notwendigerweise kurze, aber dennoch sehr verständliche und auf das Wesentliche bezogene Darstellung der einzelnen Gebiete wird durch zahlreiche teils seltenere, teils neuere Abbildungen, sowie durch Rekonstruktionszeichnungen illustriert. Ein Sonderkapitel ist jeweils den religiösen Grundlagen der Kunst gewidmet. Beigegeben ist jedem Abschnitt ferner eine sorgfältig gezeichnete Übersichtskarte der Fundorte, eine Chronologietabelle und eine kurze Bibliographie. Abgeschlossen wird der Band durch eine reichillustrierte, 20seitige Erklärung der Fachausdrücke und durch ein Register.

In dieser Zeitschrift interessiert besonders der von W. Krickeberg verfaßte Abschnitt über die Kunst der altamerikanischen Kulturvölker. Der Verfasser untergliedert, dem verfügbaren Raum angemessen, die Abschnitte 1. Mesoamerika, 2. costaricanisch-columbischer Kulturkreis, 3. peruanischer Kulturkreis. In der Chronologie ist, nach teilweiser Verwendung der neueren Ergebnisse der Radiokarbonuntersuchungen, eine Tendenz zur vorsichtigen Höherdatierung zu bemerken. Für die Olmekische Kultur und Monte Alban I beispielsweise wird die Zeit von 500 v. Chr. bis 300 n. Chr. angegeben, für Chavin 1200 v. Chr. bis 200 n. Chr. Somit wird dem peruanischen Kulturkreis eine zeitliche Priorität vor dem mesoamerikanischen zugeschrieben. Hinsichtlich der Herkunft der altmexikanischen Hochkulturen tritt Krickeberg für eine im wesentlichen unabhängige Entwicklung auf autochthoner amerikanischer Grundlage ein, wenngleich manche Indizien für eine spätere Kulturbeziehung mit Südostasien sprechen, die das Grundgefüge der amerikanischen Kulturen jedoch nicht zu erschüttern vermochten. Damit wird in vorsichtiger Weise der Stand unseres gegenwärtigen Wissens abgegrenzt, ohne daß für zukünftige Forschungsergebnisse der Weg verbaut wäre.

H. N a c h t i g a l l.

Rivista di Etnografia, hrg. von G. Tucci, Neapel, vol. X, 1956, 128 S., vol. XI—XII, 1957—1958, 303 S.

Die Zeitschrift, die einzige in Italien, die ausschließlich der Völkerkunde gewidmet ist, ist umfangreicher geworden und hat auch den Rezensionsteil beträchtlich vermehrt, so daß sie auch im Ausland immer mehr Wert als Informationsquelle gewinnt. Aus dem reichen Inhalt seien hier die wichtigsten Arbeiten herausgegriffen.

Bd. X: C. Alonso del Real (Santiago de Compostela) zieht einen Vergleich zwischen dem Kulturwandel in der Völkerkunde und den Entwicklungsstufen in der Prähistorie. B. Francolini behandelt das afrikanische Element in Brasilien, mit sehr nützlichen statistischen Angaben und Aufschlüssen über Musik und Religion (u. a. Beschreibung einer „macumba“ in Rio de Janeiro). In der Bibliographie fehlen ver-

schiedene Werke des berühmten Negerforschers A. Ramos sowie die wichtigen volkskundlichen Schriften von L. da Câmara Cascudo. Zur Frage der afrikanischen Einwanderung (S. 15) wäre R. Mendonça, „A influência africana no português do Brasil“ (S. Paulo 1935) zu vergleichen, mit instruktiver Karte (nach S. 64). Trotzdem das einschlägige Material offenbar nur zu einem Teil benutzt wurde, gibt die Studie ein durchaus richtiges Bild. O. Falsirol (Neapel) bringt ein ausführliches Referat über die bisher vorgebrachten Anschauungen (insbesondere von Böhme) über den Seelenbegriff in den homerischen Dichtungen, kritisiert mit guten Gründen die Anschauung von der Vielheit der Seelen im Einzelwesen und zeigt, daß es sich sowohl bei Homer als auch bei gewissen primitiven Völkern bei der sogenannten „Vielheit“ der Seelen nur um unterschiedliche geistige Kräfte des Individuums, nicht um „Seelen“ handelt. Die angenommenen „Seelen“ sind Metaphern für seelische Prozesse des persönlichen Ichs. R. Bosi behandelt den Bärenkult bei den Lappen und anderen Völkern, A. Russo analysiert die matriarchalische Theorie W. Schmidts, H. Baldus berichtet über den 32. Internationalen Amerikanistenkongreß und T. Tentori über das am 20. April 1956 in Rom eröffnete Volkskundemuseum (Museo Nazionale delle Arti e delle Tradizioni Popolari di Roma).

Bd. XI-XII: Die Studie von O. Falsirol über Seelenanschauungen und Religion bei Homer im Lichte der Ethnologie mit 216 S. Umfang, also bedeutend mehr als die Hälfte des Doppelbandes, sprengt den Charakter der Zeitschrift. Die Studie ist gut fundiert und bringt eine Reihe neuer Erkenntnisse. F. untersucht die Vorstellung Seele gleich Abbild, die Jenseitsvorstellung (Hades und Totenkult) und zeigt die Entwicklung eines umfassenderen Seelenbegriffes auf, der sich aus der Hauchseele entwickelt hat. In den Seelenvorstellungen bei Homer leben zum Teil Seelendarstellungen der prähistorischen Ägeis fort, andererseits finden sich bei ihm die ersten Ansätze des heutigen Seelenbegriffs. Auch in dieser Arbeit findet sich wieder die Kritik früherer Auffassungen (vgl. den Aufsatz von F. im vorausgehenden Band), vor allem die der „Vielheit“ der Seelen im Lebenden bei Homer, die hier als psychische Kräfte erkannt werden. Dankenswert sind die reichen Belege und das altägyptische, prähistorische und ethnographische Vergleichsmaterial. Im besonderen interessieren die Angaben über Darstellungen der mit Flügeln versehenen Seele, über Seele = Schmetterling (auch mit Mädchenkopf) und über Seele = Vogel. Die Vorstellung Seele = Vogel hat in Griechenland offenbar die Vorstellung Seele = Abbild nicht verdrängen können. Durch seine Philologie mit Ethnologie verbindende Betrachtungsweise hat F. neue Erkenntnisse gewonnen, die wichtig sind für die Entstehungsgeschichte des abendländischen Denkens.

G. Tucci bringt einen Nachruf für R. Battaglia (1896-1958), C. Corrain eine Bibliographie dieses Forschers, W. Giese spricht über die Verbreitung regionaler Tracht in Süd-Europa in der Gegenwart, R. Bosi bringt wertvolle Daten über das Töten der „Alten“ (der Quaresima, genannt „segavechia“) in Italien, nebst Erläuterungen. Zur Verbreitung außerhalb Italiens (S. 233) sind Spanien (Katalonien, Balearen, Prov. Segovia, León, Galicien) und Portugal (Trás. os. Montes, Beira, Estremadura, Alentejo, Madeira) nachzutragen. Das Lebenswerk des großen Reisenden und Forschers H. A. Bernatzik würdigt W. Hirschberg. C. Corrain behandelt auf Grund eigener Feststellungen und der italienischen Fachliteratur (ausländische ist nicht benutzt) bemerkenswerte Hochzeitsbräuche Venetiens: Vorschau des Bräutigams, Mitgift, Verlobung, Hochzeit. Beachtenswert die Feststellung eines männlichen Zeugen der Brautnacht in Risano di Udine. Von allgemeinem Interesse ist die Feststellung, daß in den letzten Jahren (Nachkriegszeit) die traditionellen Bräuche in Venetien verschwinden. G. M. Manzini versucht, freilich mit aller gebührenden Vorsicht, die Bestrafung des Melanthios in der Odyssee (XXII) in Zusammenhang zu bringen mit Anthropophagem Opferkult. Sein Belegmaterial ist zu heterogen, um beweiskräftig zu sein, und auch seine Gedankenführung überzeugt nicht.

Wilhelm Giese.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie. 1954/55. 31. Jahrgang. 111 Seiten. Mit 5 Tafeln, 25 Abbildungen im Text und 2 auf einem Faltblatt und 13 Tabellen. Buchdruckerei Böhler & Co., Bern 1955.

Der erste Teil enthält Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, nämlich nach dem Jahresbericht 1953/54 Referate der an der

Jahresversammlung in Altdorf 1954 gehaltenen Vorträge, das Mitgliederverzeichnis, vier Nachrufe, darunter den Nekrolog auf den ehemaligen Konservator der Ethnographischen Abteilung am Bernischen Historischen Museum, Dr. Ernst Friedrich Rohrer, und schließlich die Statuten.

M o r g e n t h a l e r und B a u d stellen fest, daß die Erhöhung des wirklichen und die Erniedrigung des scheinbaren spezifischen Gewichts fossiler Knochen gut mit der Abnahme der organischen Substanzen übereinstimmt, zumal die Dichte der entstehenden mineralisierten Substanzen wie Fluorapatit (etwas dichter), Vivianit (etwas weniger dicht), Kalzit usw. nahe dem wirklichen spezifischen Gewicht des mineralisierten Knochens liegen. M o r g e n t h a l e r steuert fernerhin Bemerkungen zur Retroversion und Inklination der Tibia (s. u.) bei. K a u f m a n n, H ä g l e r, M o o r - J a n k o w s k i und H u s e r berichten über die mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung im Frühjahr 1954 durchgeführten Untersuchungen an etwa 2400 Walsern und Romanen des Kantons Graubünden, die serologisch (M—J und Hu) stets die Blutgruppen der Systeme ABO, MN und Rhesus sowie teilweise die Faktoren Kell und Duffy antreffen (Mindestalter: 1 Jahr), die anthropologisch (Hä und K) 8 Maße und 6 beschreibende Merkmale umfassen (Mindestalter: 7 Jahre) und die genetisch 8 neuerdings für die Chromosomenmarkierung verwendete Merkmale berücksichtigen. Die auf verschiedene Schweizer Institutionen verteilte Auswertung der Studien ist noch nicht abgeschlossen, doch läßt sich jetzt schon überblicken, daß von einem Vorwiegen der Blutgruppe 0 und des Faktors Rh-, das K n o l l 1948 bis 1953 in den westlichen Walsersiedlungen und in der Siedlung Bosco-Gurin im Tessin ermittelte, hier in den östlichen Walsersiedlungen, im romanisch-walserischen Dorf Schmitten und im romanischen Oberhalbstein nicht gesprochen werden kann. S a u t e r und P i c k versuchen Rassenelemente einer Serie von 457 Norditalienern, die 1944/45 als in der Schweiz Internierte untersucht worden sind, zu eruieren und stellen die Hundertsätze denen der Schweizer nach der großen Erhebung Schlaginhaufens gegenüber: alpine Rasse 13,3% gegenüber 8,3%; dinarische Rasse 7% gegenüber 2,4% und mediterrane Rasse weniger als 1%.

Der zweite Teil enthält Originalabhandlungen. Würdigt H a e k e l die Bedeutung P. W i l h e l m S c h m i d t s für die Ethnologie, so verbreitet sich W i r z über die Töpferei der Buka, die einzig und allein Frauenarbeit ist. Als Rohmaterial dient eine feststehende Mischung zweier verschiedener Tonvorkommen. Als Geräte dienen ein pfeilförmiger Holzspatel und ein runder, beiderseits flacher Stein aus einem Bachbett. Der typische t a v e l l i, ein langgestreckter, nach unten konisch zulaufender Topf mit größter Ausbuchtung in etwa $\frac{3}{4}$ der vom Boden gemessenen Höhe, sieht wie mit der Töpferscheibe gearbeitet aus. Die Herstellung erfolgt in zehn Arbeitsgängen. Außer den kleinen Abarten des t a v e l l i, den gewissermaßen nur halbfertigen k e p a und b u n, die nicht nur zum Kochen, sondern auch zum Aufbewahren von Muschelgeld und anderer wertvoller Gegenstände dienen, gibt es eine Sonderform k o l l o zum Herbeischaffen und Aufbewahren von Wasser. Die Töpfe werden in einem offenen Holzfeuer gebrannt und sind ein Kauf- bzw. Tauschartikel, der der Buka-Frau eine gewisse Selbständigkeit in der Gesellschaftsordnung errungen hat. M o r g e n t h a l e r erörtert die Inklination und die Retroversion der Tibia und erkennt, daß der biaxiale Winkel aus den Neigungen des Condylus med. sowohl zur mechanischen als auch zur Diaphysenachse oder — anders ausgedrückt — die Differenz zwischen M a r t i n s Retroversions- und Inklinationswinkel die Rückwärtsneigung des Tibiakopfes besser zahlenmäßig erfaßt. Die M a n o u v r i e r s c h e Technik wird schärfer präzisiert. S a u t e r und P r i v a t behandeln ein neues Meßverfahren zur Geschlechtsbestimmung des knöchernen Beckens, wobei sie von einer kritischen Übersicht bisheriger Methoden starten. Gemessen wird mittels des modifizierten A i c h e l s c h e n Koordinatenzirkels die Höhe der Incisura ischiadica major („hauteur ischiadique“) und mittels des Gleitzirkels senkrecht zum Gelenkpfannenrand dessen Abstand von der Mitte der vorerwähnten Höhe im leicht nach außen gewölbten Feld der „surface quadrilatère externe“ mit seiner beim Erwachsenen im allgemeinen unsichtbar gewordenen Sutura ilioischiadica („largeur cotylosciatique“). Der aus beiden Maßen zu errechnende „indice cotylo-sciatique“ wird zum Geschlechtsanzeiger, da der weibliche Knochen sowohl eine kleinere Breite als auch eine größere Höhe als der männliche besitzt. Serien bekannten Geschlechts mit allerdings geringer Besetzung ergaben eine ausgezeichnete, wenn auch nicht hundertprozentige Unterscheidungsmöglichkeit des individuell zwischen 81 und 170 schwan-

kenden Indexes bei rassenverschiedenem Schwellenwert: 22 ♂ und 14 ♀ amerikanische Neger (130), 17 ♂ und 9 ♀ Kamerunneger (115), 8 ♂ und 2 ♀ Ituri-Pygmäen (140—150), 6 ♂ und 4 ♀ Neukaledonier (120) und 6 ♂ und 2 ♀ Feuerländer. Größere Serien von nur durch Inspektion bisher geschlechtsbestimmten Becken ergaben ebenfalls eine gute Übereinstimmung bei trotz Rassenverschiedenheit gleichbleibendem Schwellenwert (125) und einer individuellen Schwankungsbreite von 75—209: 40 ♂ und 52 ♀ mittelalterliche Genfer, 48 ♂ und 20 ♀ Japaner sowie 22 ♂ und 25 ♀ Westschweizer Neolithiker; die Fehlentscheidungsprozentsätze belaufen sich hier auf 3,3 %, 5,9 % und 7,9 %. Die Genfer Serie erlaubt eine Gegenüberstellung des Geschlechtsbestimmungswertes dieses neuen Indexes mit dem „indice ischio-pubien“ (Verfahren *Washburn* [1948]), wobei zudem die Mittelwerte für den letztgenannten Index für Genfer und USA-Weiße praktisch gleich sind, indem die Fehlentscheidungen mit 5,5 % für den von *Washburn* benützten Index doch etwas höher sind als für den neu vorgeschlagenen Index der Verfasser (3,3 %), der sich als sehr einfache und rasche metrische Verfahrensweise empfiehlt. *Pfannenstiel* erörtert Studien an 7 etruskischen Schädeln aus der Nekropole Tarquinia, die in andere etruskische Untersuchungsreihen eingeordnet werden. Vier Schädel gehören zu den *Grazilmediterraneanen*. Für einen anderen Schädel wird eine weitere als „Großer Langkokon“ bezeichnete, mit der Schädelform *Dante Alighieris* identische, mediterrane Variante, die in die Variation von *Giuseppe Sergis* *Parallelepipedoides* zu stellen wäre, erkannt. Ein weiterer Schädel entspricht *Giuseppe Sergis* (1907) bereits im Äneolithikum Sardiniens belegtem „tipo archaico pelasgico“, den er später (1934) als robustere Variante der *Mediterraneanen* festhielt und der unter den Lebenden mit *Sergio Sergis* (1936) „tipo dolichomorfo mediterraneo pelasgico“ identisch ist. Der verbleibende siebente Schädel ähnelt dem von *Montepulciano* (*Schlaginhaufen* [1953]) mit allerdings größerer Schädelhöhe, fällt aber durch „die Breite und Flächigkeit des Ganzgesichtes ... außerhalb bisher als mediterrane angesprochener Schädelvarianten“, ohne daß eine im äneolithischen Latium bereits erwiesene *cromagnide* Komponente gleich zu bemühen wäre. Die Schädel werden beschrieben, metrisch gekennzeichnet sowie in Photos und als Normenskizzen abgebildet. *Schlaginhaufen* [1953] behandelt den Skelettfund von *Niederwil* bei Cham, der in die Variationsbreite der Land- und Pfahlbauneolithiker fällt und dessen Längen-Breiten-Index zwar dem Durchschnitt der bronzezeitlichen Landfunde gleichkommt, dessen Längen-Ohrhöhen-Index indessen innerhalb der bronzezeitlichen Variabilität randständig, also nicht charakteristisch ist. Die Torfschichten, an deren Basis das Skelett lag, waren völlig ungestört, so daß eine nachträgliche Einbettung ausscheidet. Das beiliegende tierische Humerusfragment erwies sich als in die Variationsbreite des *Torfrindes* gehörig.

Auch dieses von *Schlaginhaufen* redigierte Bulletinbändchen bringt wertvolle wissenschaftliche Beiträge, die wiederum in guter Ausstattung dargeboten werden.

Karl H. Roth-Lutra.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie. 1956/57. 33. Jahrgang. 48 Seiten. Mit zwei Textabbildungen, einem Kartenfaltblatt und zahlreichen Tabellen. Buchdruckerei Böhler & Co., Bern 1957.

Der Teil I mit den wissenschaftlichen Verhandlungen bietet den Jahresbericht 1955/56, die Vorträge der Jahresversammlung 1956 in Basel, soweit diese nicht anderswo erscheinen, das Mitgliederverzeichnis und zwei Nekrologe, während der Teil II wieder den Originalabhandlungen vorbehalten bleibt.

Hüsch umreißt das Wesen der Demometrie als ein neues Arbeitsgebiet funktionaler Anthropologie, indem die Beziehungen von Bevölkerungen zu ihrer Umwelt in bestimmten Situationen (Situationslaboratorium) gemessen werden. Ausgehend von der untrennbaren Einheit des Menschen und seiner zeitlichen und räumlichen Umwelt (Anthroperiston), treten an die Stelle der natürlichen Umwelt als Regulativ der Lebensformen primärer Kulturen allgemach Anpassungsformen an seine eigenen Schöpfungen. Exogene und idiogene Leistungssituation, Leistungsforderung der Umwelt, Leistungsantwort des Menschen, freie und gebundene Leistung, biologischer und biokultureller Freiheitsbereich sowie biokulturelle Typen und Strukturschemen gehören zum begrifflichen Rüstzeug dieses Forschungsverfahrens. Zwar nahm es seinen Ausgang von sozial-

medizinischen Überlegungen, eignet sich aber besonders für die Sozialanthropologie im Sinne von Soziologie und soziologisch orientierter Ethnologie, dann als funktionelle Komplimentärmethode der morphologischen Rassenkunde sowie in der theoretischen und angewandten Pädagogik. Als eine Ursache der in fossilen Menschenknochen vor sich gehenden Strukturänderungen stellen Morgenthaler und Baud Pilze fest. Vier Tagungsvorträge behandeln Beobachtungen am postkranialen Skelett der Pygmäen des Iturigebietes (Belgisch-Kongo) auf Grund der 5 Skelette (4 m., 1 w.) der Sammlung Adé. Betonter Brachymorphismus, nur geringe Entwicklung der Fossa infraspinata und starke Neigung des Processus acromialis kennzeichnen primitive Züge des Schulterblattes (Sauter und Greppin), Elle und Speiche (Sauter und Kaiser) sowie Hüftbein (Sauter und Moeschler) fügen sich in die Bauart anderer kleinwüchsiger Rassen (Negritos, Buschmänner und Weddas) ein, und das Oberschenkelbein zeigt mit Negritos und Weddas Übereinstimmung in der Torsion und mit Buschmännern in der Platymetrie (Sauter und Süß). Das unvollständige Skelett eines 20—25-jährigen Menschen wahrscheinlich männlichen Geschlechts aus der Grotte von Bichon, Côtes-du-Doubs, Neuchâtel, von Cro-Magnon-Gepräge repräsentiert vielleicht den ältesten Menschenrest aus Schweizer Boden (Sauter). Kaufmann erörtert die Rolle der geschlechtlichen Differenzierung in ihrer Bedeutung für die statistische Erfassung der Erblichkeit anthropometrischer Merkmale. Eine nahe Verwandtschaft der Andamanesen mit den Negriden Afrikas lehnt Büchi ab, da die Onge auf Klein-Andaman im Ausscheiderstatus und in der Geschmacksempfindlichkeit gegenüber Phenylthiocarbamid am anderen Ende der menschlichen Variationsbreite stehen. In der Reduktion des Haarkleides scheinen sie zudem weiter als andere Gruppen der Menschheit vorangeschritten zu sein, da bei 66 Personen keine Fingermittegliedbehaarung festgestellt werden konnte.

Das Ableben von Mandachs ruft in die Erinnerung zurück, daß er als Spezialist für Knochenreste kleinerer Nagetiere des Quartärs nachweisen konnte, daß die kleinen Ansammlungen von Knöchelchen und Zähnchen auf dem Felsboden verschiedener steinzeitlich bewohnter Höhlen des Schaffhausener Gebietes im wesentlichen aus Resten des Halsbandlemmings im Gewölle von Raubvögeln bestanden.

Die Originalabhandlungen sind nicht nur mit Tabellen wie die erwähnten Vorträge, sondern auch mit Abbildungen ausgestattet. Auf Grund der Untersuchungen von Hägler (Anzahl der Blonden und der Helläugigen, Mittelwert des Längenbreitenindex des Kopfes und des morphologischen Gesichtsindezes) ermittelt Czekanowski das Rassengefüge der Walser von Vals im Lugnez (Graubünden), die sich eng an die benachbarten Safientaler anschließen und den Wallisern näher als den Graubündenern kommen. Auf dem Wege seiner verfahrensmäßig ausgebauten mathematischen Überlegungen unternimmt Czekanowski auch einen neuen Versuch zur Lösung des Problems der anthropologischen Struktur Deutschlands, wobei die entworfene Karte (Czekanowski und Krzyżaniak) im Zusammenhang mit den ethnogenetischen Umwälzungen Mitteleuropas interpretiert wird. Hummels Studie über Schleuder und Tierbalgboot (Einmannbälge und Sackflöße) in Tibet erhellen ein gemeinsames Verbreitungsgebiet und eine frühzeitige Herkunft aus Kleinasien.

Der wiederum von Schlaginhaufen redigierte Jahrgang in seiner gefälligen Ausstattung weist einen vielgestaltigen tiefschürfenden Inhalt auf.

Karl H. Roth-Lutra.

Günther, Hans F. K.: Lebensgeschichte des Hellenischen Volkes. 307 Seiten. Verlag Hohe Warte (Franz v. Bebenburg), Pähl (Obb.), 1956. Preis 16,50 DM.

Das Buch setzt sich zum Ziel, den biologischen Werdegang des hellenischen Volkes zu würdigen, um Aufstieg und Zerfall von Volkstum und Gesittung entscheidend dem Verständnis zu erschließen. Es gliedert sich in fünf Abschnitte: I. Die Herkunft der hellenischen Stämme im Lichte der Sprachwissenschaft und der Vorgeschichtsforschung; II. Lebensgeschichte der Spartaner; III. Lebensgeschichte Athens; IV. Die Makedonen; V. Die hellenische Spätzeit.

Hat Schuchhardt (1928) Deutschland als die Urheimat der Indogermanen anerkannt und Deutschlands Beisteuern zum Werden des hellenischen und des römischen Volkes als „die größte Tat, die Deutschland in der Vorgeschichte vollbracht hat“, herausgestellt, so sieht der Verfasser in den sächsisch-thüringischen Schnurkeramikern

den Kern des Indogermanentums der Jungsteinzeit schlechthin. Doch gesellen sich dazu deren Nachbarn, nämlich die wahrscheinlich nicht-indogermanischen Megalithkeramiker der Walternienburger, der Bernburger und der Kugelflaschen-Gesittung sowie der Rössener Gesittung als megalith- und schnurkeramisch beeinflusste Bandkeramiker und schließlich die Stämme der Oderschnurkeramik. Vorherrschend werden diese Schnurkeramiker und ihre benannten Nachbarn unter Einschluß der Herrenschielte der Oderschnurkeramik von der nordischen Rasse bestimmt, die den Megalithkeramikern stark beigemischt war. „Ein reinrassig oder annähernd reinrassig fälischer Schädel schnurkeramischer Herkunft ist bisher nicht beschrieben worden“ (S. 30). Bereits Schuchhardt (1918), Childe (1926), Sprockhoff (1930) und Menghin (1931) verwiesen darauf, daß überall da, wo schnurkeramische Stämme oder deren einstigen Nachbarn indogermanische Mundarten verbreiteten, sich Einschläge nordischer Rasse fanden. Die Megalithkeramiker sind wohl Rassen-, nicht aber Sprach- und Gesittungsverwandte der Schnurkeramiker, indessen die Bandkeramiker westischer (mediterraner) Rasse sind, woraus sich deren anderer, von Adama von Scheltema (1923) erschlossener Kunstsinn verstehe. Die Indogermanen werden als Pflugwirtschaft betreibendes, mit Viehzucht verbundenes Ackerbauernntum mit den Vergesellungsmerkmalen eines vaterrechtlichen Bauernkriegerturns erfaßt.

Bereits die bandkeramische Sesklo-Gesittung kennt das rechteckige Langhaus nordeuropäischer Herkunft. So sind seit dem 3. vordchristlichen Jahrtausend immer neue Wellen nicht-hellenischer indogermanischer Herrenschielten über bandkeramischen Stämmen und schließlich ganzer nicht-hellenischer Indogermanenstämme in Südosteuropa, Griechenland und Kleinasien eingewandert, die als Thraker und Phryger, als Troer und Myser, als Bithynier und Armenier, als Philister und Hettiter die Gesittungen der frühhelladischen Zeit beeinflussen. Mit dem Erscheinen der minyischen Töpferei mögen die ersten Hellenen gemäß Fuchs (1937), Kraiker (1938) und Berve (1951) eingewandert sein. Die Wende vom Früh- zum Mittelhelladikum führen Frödin und Person (1938) auf die Zuwanderung der Jonier zurück, die zu Beginn des zweiten vordchristlichen Jahrtausends die völlige Indogermanisierung Griechenlands bewirkten und die Träger der ältesten Schichte der griechischen Mundarten, des Jonischen, waren. Die Einwanderung der Achaier und Aiolier, die den frühbronzezeitlichen Abschnitt der mittelhelladischen Gesittung der ionischen Frühzeit (Mittelhelladikum II) beendet, begründet die bronzezeitliche mykenische Gesittung und spiegelt sich in der mittleren, der achaisch-aiolischen Mundartschielte wider. Hier gebot eine dünne Herrenschielte mitteleuropäischer Herkunft über eine zahlreichere Knechtschielte anderen Rassentums und vorindogermanischen Ursprungs. Die vorgeschichtlichen Zeugnisse über die vorhellenischen Bevölkerungen Griechenlands werden zusammengestellt und die vorhellenischen Bevölkerungen in der Vorstellung der eingewanderten hellenischen Stämme im Zeichen eines Zusammenstoßes einer vaterrechtlichen mit einer mutterrechtlichen Gesittung geschildert. Ein neuer Zeitabschnitt beginnt mit der Dorischen Wanderung und Einwanderung, der die jüngste, die dorische Mundartschielte entspricht.

Die Lebensgeschichten Spartas und Athens werden als Beispiele des gleichen Vorgangs einer hellenischen Staatsgründung und eines hellenischen Zerfalls niedergeschrieben. Die lebensgesetzlich bedeutsamen Fakten der Geschichte der Spartaner bis zum und nach dem Peloponnesischen Krieg werden erarbeitet, die spartanische Erbpflege geschildert und Spartas Erstarrung und Abstieg erörtert. Die spartanische Verfassung kannte drei Volksschielten verschiedenen Rechts: 1. Die Spartiaten als Bewahrer eines indogermanischen Adelsbauernturns, 2. die Perioikoi als Nachkommen minder tatkräftiger Geschlechter und 3. die Heiloten als leibliche Staatssklaven und Abkömmlinge vorhellenischer Bevölkerung. Aus einer Herrenschielte von kriegerischen Landbesitzern wird schließlich der familienfeindliche spartiatische Männerbund eines Kriegerturns in Dauerbereitschaft mit seinen fortpflanzungsgefährdenden gleichgeschlechtlichen Beziehungen. Die ungefährdete Bewahrung der lykurgischen Sitten hatte die hermetische Abschließung des Landes von der Außenwelt zur Folge. Das Gesetz des Epitadeus überführt alles Ackerland aus Staats- in Einzelbesitz. Die Einführung einer Geldwährung begünstigt die Bildung von Großgütern. Die spartiatische Schichte wird durch äußere Ereignisse sowie innere Wandlungen, wie die Geburtenarmut, das Unheil des spartanischen Erbtöchterwesens und die Empfängnisverhütung, ausgemerzt.

In ähnlicher Eindringlichkeit rollt die Lebensgeschichte Athens ab. Bis zum Zeitalter der Tyrannis ist neben dem attischen eupatridischen Adel auch die Schichte der

freien Bauern Träger indogermanischer Überlieferung, indessen die Nachkommen der vorhellenischen Bevölkerung (Metoikoi) teils als unfreie Bauern kleinsten Besitzes, teils als Gesinde der eupatridischen Grundbesitzer und der freien Bauern mittleren Besitzes und größtenteils aber als die Gewerbetreibenden und Händler der kleinen Landstädtchen (Theten) lebten. Die attische Sippenpflege beruhte auf der Überzeugung von der Unveränderlichkeit und Erbllichkeit der Wohl- und Schlechtgeborenheit sowie von der körperlichen Schönheit als Ausdruck des Geistes im Sinne der „Schön-Tüchtigkeit“ (kalokagathia). Das Absinken eines Teils des Bauerntums hellenischer Herkunft von offenbar geringerer bäuerlicher Tüchtigkeit in eine halbfreie Stellung und gar in die Unterschichte mit ehelichen Verbindungen mit der unfreien Schichte vorhellenischer Herkunft sprengen das Hellenentum, so daß Theten und Kleinbauern nebeneinander dem Adel als Gegner gegenüberstehen. Das absinkende Bauerntum unterlag Wandlungen im Glaubensleben durch Übernahme der Lehren und Bräuche der Orphischen Bewegung sowie der Dionysos- und der Sabaziosverehrung. Aus einer Verfassung nach dem Grundbesitz gestaltet Solon die timokratische Verfassung nach vier Einkommensklassen, also nach dem Geldbesitz. Zwar befreit Solon das absinkende Kleinbauerntum aus der Schuldknechtschaft und schafft Gesetze zur Sicherung von Ehe und Familie, allein die erzwungene Zusammenlegung dörflicher Gemeinden zu einer Stadt (synoikismós) bedingen eine Lockerung der Ahnenverehrung und damit des Familiensinnes sowie die Verstädterung der Gesinnung. Vom Zeitalter der Tyrannis bis zum Peloponnesischen Krieg schwindet zunehmend indogermanische Geisteshaltung. Die Verfassung des Kleisthenes bringt die Auflösung der Sippenbedingungen des Adels. Der Peloponnesische Krieg führt zu einer Verarmung des Hellenentums an hervorragenden Erbstämmen und ebenso die Zeit danach zu einer völligen Gesinnungsänderung. Der Niedergang des Hellenentums wird seit der Schlacht von Chaironeia durch die Vorherrschaft und Führung der Makedonen, die das hellenistische Zeitalter der griechischen Geschichte erfüllen, eben nur vorübergehend aufgehoben.

Die hellenische Spätzeit gestaltet Wandlungen in Sitte und Geisteshaltung. Die Schädelkunde aus dieser Zeit ebenso wie die rassenkundlichen Zeugnisse in der schriftlichen Überlieferung werden zusammengestellt. Die Neugriechen sind nurmehr Sprachenerben, nicht mehr aber Geblüts-erben, wenn man die Nachrichten über die Menschenleere der Städte und Landschaften in hellenistischer und römischer Zeit als Ausdruck des Aussterbens der Hellenen überblickt. Schon Fallmerayer (1830, 1835) hatte dies richtig erkannt, und rassenkundliche Beobachtungen belegen ihrerseits ebenfalls diesen Tatbestand. Die Ursachen des Untergangs der Hellenen können weder allein im Waldschwund als einziger zwischenzeitlicher Änderung der landschaftlichen Umwelt gesehen werden noch etwa im Auftreten der Malaria, obwohl es „sicherlich töricht [wäre], den Einfluß der Umwelt auf die Lebensweise und Geschichte eines Volkes zu leugnen“, sondern sind „vielmehr denjenigen geschichtlichen und gesellschaftlichen Vorgängen und Wandlungen zuzuschreiben, welche die Geschlechter der Zugewanderten kinderarm oder kinderlos gemacht haben... Die Ausmerze der tüchtigsten Geschlechter indogermanischer Herkunft durch Krieg und Bürgerkrieg, durch Mord und Verbannung, durch Aufgeben des familienerhaltenden Erbgutes und Viersiedlung in die ausmerzende Stadt, durch den kinderarm und kinderlos machenden Geist städtischer Zersetzung, durch den Geist der Sophistik und die Stimmung des Lebensüberdrusses, durch Zerfall der gesellschaftlichen Sittlichkeit — alle diese Ursachen haben zusammengewirkt, dem Hellenentum ein Ende zu bereiten“ (S. 287). „Wir würden laut klagen, wenn wir uns die Summe dessen vorstellen könnten, was verlorengegangen sein muß durch Ausrottung, durch Verschüchterung und Verstummen im Privatleben, durch Verschwinden der Rassenfamilien“ (Jacob Burckhard [1929]). „Gäben nicht die ererbten Anlagen den Ausschlag, sondern die Bedingungen der Umwelt, so müßten die Neugriechen, die doch in einer nahezu gleichen Umwelt leben wie die Hellenen seit Athens Blütezeit, im Verlauf ihrer Geschichte ab und zu einen Themistokles oder Perikles hervorgebracht haben oder auch ab und zu einen Denker, Dichter oder Bildhauer, der in seinen Werken einiges von der Größe eines Sophokles, eines Aristoteles oder eines Pheidias erkennen ließe. Das Neugriechentum ist sicherlich nicht arm an begabteren und gehaltvolleren Menschen, doch fehlen ihm bei annähernd gleicher Umwelt Menschen von der Artung und Bedeutung der homerischen, der perikleischen, ja noch der begabteren des hellenistischen Zeitalters“ (S. 283—284).

Ein Vorwort leitet das Buch ein, und ein Anhang mit Nachträgen sowie eine Liste des angeführten Schrifttums beschließen es. Unter dem Eindruck der Einzigartigkeit

hellenischen Geistes stehend, wurden die biologischen Bedingungen dieser Größe untersucht und hierbei in die Darstellung der Fülle und der Bedeutung des geschichtlichen Stoffes eingebettet. Die Vorgänge von Siebung, Auslese und Ausmerze, die Folgen der Vererbung, das Absinken hellenischer und das Aufsteigen vorindogermanischer Familien als Ausdruck der Ständevermischung, die Dezimierung der Hellenen durch Kriege, Bürgerkriege und Kinderarmut werden so untersucht. Hatte die Erstauflage (1929) die biologische Geschichte des hellenischen und des römischen Volkes noch in einem Bande abgehandelt, so beschied die Stoffvertiefung je selbständige Buchausgaben. Haben wir die nordische Rasse hier als Paradigma für Begabungsveranlagung zu werten, so war es gewiß richtig, das einstige Titelwort „Rassengeschichte“ durch „Lebensgeschichte“ im Sinne einer biologischen Begründung für Aufstieg und Zerfall des hellenischen Volkes auszuwechseln. Nur in der Zusammenschau von Historie und Biologie kann, wie es der Verfasser so eindrucksvoll erneut gestaltet hat, der Werdegang des hellenischen Volkes verständlich gemacht werden. Mit Anteilnahme sieht man der Neuherausgabe einer Lebensgeschichte des römischen Volkes entgegen, und zwar in der Erwartung, daß auch hier in eine erweiterte historische Betrachtung die Elemente lebensgesetzlicher Abläufe organisch eingebaut aufscheinen.

Karl H. Roth-Lutra.

Catalogul Muzeului de Artă Populară al RPR. Herausgegeben von Tancred Bănăţeanu. Bucureşti 1957. 161 Seiten, 186 Abbildungen, darunter 6 Farbtafeln. Ganzleinen.

Der vor Jahresfrist erschienene Katalog des „Museums für Volkskunst der Rumänischen Volksrepublik“ enthält außer einer knappen, in rumänischer, russischer und französischer Sprache abgefaßten Einleitung, die die Entwicklung und Aufgaben des im Jahre 1906 gegründeten Museums behandelt, einen umfangreichen, mit großer Sorgfalt zusammengestellten Bilderteil. Dieser gibt die wertvollsten Stücke aus den Sammlungen des Museums wieder. Er ist zugleich als ein allgemeiner Überblick über die volkskünstlerischen Leistungen Rumäniens einschließlich Siebenbürgens zu werten, weil die abgebildeten Stücke sowohl die wichtigsten Volkskunstlandschaften einschließlich der der „nationalen Minderheiten“ (Siebenbürger Sachsen, Ungarn usw.) erkennen lassen wie auch als charakteristische Beispiele für die einzelnen Techniken, für die Verwendung der verschiedenen Werkstoffe und für Formen und Ornamente gelten können. Die Photos verteilen sich auf die folgenden Sachgruppen: Teppiche; Stoffe und Stickerien; Trachten; Arbeiten in Holz, Eisen und Hirschhorn; Töpferei; Malerei auf Holz; Hinterglasmalerei; Holzschnitte; künstlerische Techniken. Eine letzte Gruppe umfaßt moderne, kunstgewerbliche Erzeugnisse, für die ältere Formen und Ornamente der Bauernkunst geschickt verwendet worden sind.

Das Buch, dessen vorbildliche Ausstattung dem Direktor des Volkskunstmuseums, Tancred Bănăţeanu, zu verdanken ist, vermittelt dem Benutzer einen Einblick in die wertvollen Sammlungen des Museums, die zu vermehren T. Bănăţeanu ständig bemüht ist.

Wilhelm Bierhenke.

Dias, Jorge: Os elementos fundamentais da cultura portuguesa. Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1955. 30 Seiten.

Portugals führender Volkskundler unternimmt es in diesem Washingtoner Vortrag von 1950 — die vorliegende Veröffentlichung ist ein Sonderdruck aus der Revista de Direito e de Estudos Sociais, Ano VIII, No. 2 —, den portugiesischen Volkscharakter und die Grundlagen der portugiesischen Kultur zu kennzeichnen. Dabei ist er sich der großen Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens wohl bewußt. Er weiß genau, daß die Kulturen der verschiedenen Völker keineswegs immer homogen sind, daß die Bedeutung der regionalen Elemente in den einzelnen Kulturen verschieden sind, daß häufig irgendein regionales Charakteristikum irrtümlich als typisch für die Gesamtkultur des betreffenden Volkes angesehen wird, und kennt die Schwierigkeiten, die sich aus zeitlicher und sozialer Differenzierung ergeben. Es ist aber schon wertvoll, diese Belange aufzuzeigen. Die genaue Kenntnis der portugiesischen Kultur und Volkskunde und die eingehenden Kenntnisse einer Reihe anderer Völker befähigen J. D. zu einem maßgebenden Urteil. Von methodologischem Interesse sind die Ausführungen über das Verhältnis von Regionalkultur zu Gesamtkultur im speziellen Falle Portugal. D. charakterisiert die portugiesische Kultur als durch das Meer und

die Entdeckungen bestimmt, wobei er hierfür außer der geographischen Lage volksmäßige Zusammensetzung der Bevölkerung hoch veranschlagt. Er skizziert die Geschichte der Volkwerdung, charakterisiert den Volkscharakter, hebt das Paradoxe hervor, die Kraft der Assimilation, das Naturgefühl, die Furcht vor dem Lächerlichen, das Verträumte, „sentimento amoroso“ und „sentimento humano“, die Religiosität, den Individualismus, die Anpassungsfähigkeit, stets unter Beibringung von Belegen aus der Geschichte oder aus dem Leben der Gegenwart. Zusammenfassend sagt D., die Portugiesen wären ein paradoxes und schwer zu leitendes Volk, dessen Fehler in Tugenden und dessen Tugenden in Fehler umschlagen können. Sicherlich läßt sich dies auch von anderen Völkern sagen; die Ausführungen im einzelnen verdienen aber weitgehend unsere Zustimmung, so daß wir die anregende Schrift zur Lektüre empfehlen.

Wilhelm Giese.

Coluccio, Félix: Fiestas y costumbres de América.
Buenos Aires, Editorial Poseidon, 1954. 127 Seiten.

Coluccio legt hier eine Reihe von volkskundlichen vergleichenden Studien innerhalb des spanisch-amerikanischen Raumes, einschließlich Brasiliens, vor, die Sachgebiete betreffen, die bislang von der südamerikanischen Forschung vernachlässigt worden und infolgedessen von unschätzbarem Wert für die allgemeine vergleichende Volkskunde sind. Je ein Kapitel ist den Weihnachtsbräuchen und dem Karneval gewidmet. Ein Abschnitt über Teufelsgestalten läßt sich noch zu den Karnevalsbräuchen rechnen, bei denen diese Gestalten ja meist in Erscheinung treten. Für sich steht das aufschlußreiche Kapitel über die nachbarschaftliche Hilfe („mingas“), mit der so oft Festbräuche verbunden werden. Die drei letzten Abschnitte behandeln Hochzeit und Tod. Sie stellen das spanisch-amerikanische Material zusammen, das ein Gegenstück bildet zu dem (sachlich umfassenderen) Kompendium über die Trilogie des Lebens in Spanien von E. Casas Gaspar: „Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, casamiento y muerte“, Madrid 1947, wozu noch für die katalanischen Gebiete heranzuziehen wären A. Grier, „Triptic“ (BDC XVII, 79—135); J. Amades, „El neixement, costums i creences“, Barcelona 1934; J. Amades, „Les esponsalles, creences i costums“, Barcelona 1934; J. Amades, „La mort, costums i creences“, Barcelona 1935. Jedem Kapitel hat C. ein Verzeichnis der Spezialterminologie mit Erläuterungen und bibliographischen Angaben beigelegt.

An Weihnachten spielen die Krippen eine besondere Rolle. Für den Weihnachtsbaum und den „Papá Noel“, die in neuerer Zeit in Argentinien Verbreitung finden, bringt C. kein Verständnis auf und denkt an ein Wiederaufleben alten Baumkults (S. 9). Er sieht nicht, daß es sich hier um moderne Einflüsse deutscher bzw. französischer Sitten über die Einwanderer handelt. Zum „Papá Noel“ vergleiche man übrigens den „agüelo“ in New Mexiko (Coluccio, „Dicc. de folklore americano“ I, 175). Bei den heutigen und den vergangenen Karnevalsbräuchen ist die regionale Differenzierung gut herausgearbeitet (Begräbnis des Karnevals in Argentinien, besonders im Nordosten, S. 34; Besonderheiten aus Iquitos in Perú S. 35—36). Heute verfallen die Karnevalsbräuche in den spanischen Ländern Amerikas. Dagegen wird die Lebenskraft des Karnevals von Rio de Janeiro besonders herausgestellt. Ein Vergleich mit spanischen Sitten, der nicht unternommen wird, hätte gezeigt, daß die früher in Argentinien üblichen „Wasserbomben“ (S. 29) alte spanische Sitte sind (mindestens seit dem 16. Jahrhundert) und daß dem Begräbnis des Karnevals in Kastilien und Murcia das „Begräbnis der Sardine“ entspricht. Wasserbomben und Wasserspritzen sind auch aus Südportugal bekannt (Algarve). Dem Begräbnis der Sardine entspricht in Portugal das Begräbnis des Bacalhau am Aschermittwoch. — Am Ende der „minga“ findet in der argentinischen Provinz Catamarca ein „juego de gallo“ statt, das in einem Tauziehen zwischen zwei Parteien besteht (S. 64). Hier ist offensichtlich der Name eines früher üblich gewesenen „Hahnschlagens“ auf den neueren Brauch übertragen worden.

Perú, Ecuador und Bolivien kennen Ehe auf Probe („servinancuy“ oder „tincunacupa“, S. 79). Brautraubzeremonien sind in Perú (S. 81) und am Isthmus von Tehuantepec (México; S. 84) überliefert, doch ist im letzteren Falle der Charakter des Raubes weitgehend abgeschwächt, da die Braut das Haus verläßt, um sich von dem Freier in dessen Haus führen zu lassen. Bei den Guaymí-Indianern in Panamá kämpfen die Männer einmal im Jahr miteinander, und die Sieger wählen sich unter den Mädchen Frauen aus (S. 87—89). Unter den Bräuchen beim Tode sind hervorzuheben: die argen-

tinische Sitte (in den valles calchaquies), den Hund des Toten aufzuhängen, damit er der Seele als Reittier dient (S. 93); die Mitteilung des Todes des Hausherrn an die Bienen in Tandil (Prov. Buenos Aires; S. 94), ein Brauch, über dessen Verbreitung bei den Basken, in Frankreich, Deutschland und Marokko man meine Ausführungen „Eusko-Jakintza“ III (1949) 376—378, vergleiche; die Tätigkeit des „despenador“, eines Mannes, der den vom Arzt oder Quacksalber aufgegebenen Kranken das Kreuz bricht, auf dem argentinischen Lande, allgemein bis ins erste Viertel dieses Jahrhunderts (S. 95); die bei den Indianern Boliviens üblichen zwei unterschiedlichen Gedächtnisfeiern für die Toten, eine im Oktober, eine im November (S. 105). Die Ausgestaltung der Totenwache an einer Kindsleiche („velorio del angelito“) zu einem heiteren Fest ist in Argentinien heute auf die Provinz Santiago del Estero beschränkt (S. 111), einem volkskundlichen Rückzugsgebiet.

Sicherlich wird die weitere Forschung noch reiches Material zu den behandelten Fragen beibringen, wir sind aber C. dankbar für die systematische und vergleichende Darstellung dessen, was zur Zeit bekannt ist.

Wilhelm Giese.

Spieß, Karl: Neue Marksteine. Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Bd. 7, Selbstverlag des Österr. Mus. f. Volkskunde, Wien 1955. 132 Seiten, 28 Abbildungen auf Tafeln.

Die „neuen Marksteine“ des bekannten Verfassers der „Bauernkunst“ und vieler Untersuchungen zur europäischen Volkskunst bestehen aus den drei Beiträgen „Die zweifache Herkunft des Lebensbaummotives in der europäischen Volkskunst“, „Maria im Ährenkleide“ und „Das wahre Antlitz Jesu“.

Von dem in der wissenschaftlichen Literatur immer wieder behandelten Motiv vom Lebensbaum verfolgt Karl von Spieß zwei Ausbreitungslinien: die spät-römische und die sassanidische. Mit bewußter örtlicher und zeitlicher Abgrenzung — Europa nach 500 — stellt Spieß die spezifische Eigenart, die Träger und die jeweilige Wirkung des Motivs aus diesen beiden Kulturbereichen heraus. Im spät-römischen Mittelmeergebiet erscheint das Motiv als Weinrankenbaum im Doppelhenkelgefäß. Die Dionysosreligion, die weithin in christlichen Vorstellungen weiterlebt, gibt dem Motiv, das in Darstellungen der Verkündigung Mariae ein beliebtes und beziehungssträchtiges Symbol wird, die besondere Prägung. Das sassanidische Motiv, das vom 9. Jahrhundert an in den Ländern nördlich der Alpen zunehmend Verbreitung findet, zeigt einen ornamentalen Baum mit einem Spalt oder einer Öffnung am Fuß des Stammes. Beide Gestaltungen haben in altindogermanischen Überlieferungen ihre Wurzeln, die allerdings wohl noch in tiefere kulturhistorische Schichten hinabreichen. Zu ihrer Darstellung gehören paarige Vögel im Gezweige und Wächter am Fuße.

Die im zweiten Beitrag behandelte Darstellung „Maria im Ährenkleide“, jene eigenartige Darstellung Mariens in einem Kleide, auf das goldene Ähren gestreut sind, ist seit 1400 in Süddeutschland, namentlich in Bayern, und in Österreich auf Ölbildern (meist Holztafelbildern), seltener in plastischen Werken, Freskomalereien, Miniaturen, Zeichnungen und Holzschnitten anzutreffen. Zu ihrer Interpretation zieht Spieß Brauchumerscheinungen heran, die mit der letzten Garbe zusammenhängen und bei denen die Kornmutter, die Ährenkönigin und ähnliche Gestalten eine Rolle spielen. Außerdem bringt er sie mit dem vorchristlichen Demeterkult in Beziehung und schließlich mit weiblichen Idolen einer bandkeramischen Gruppe, die sich vom östlichen Oberösterreich über Südmähren, Schlesien, Ostgalizien, Rumänien bis an den Dnjestr und Dnjepr hinzieht, wobei er vor allem auf die Ergebnisse der Ausgrabungen von Lukavrubleveckaja am Dnjestr hinweist, wo man weibliche nackte Figuren gefunden hat, die Abdrücke von Weizenkörnern aufweisen und die auch im Innern Weizenkörner enthalten. Spieß führt so diese Darstellung zurück auf den frühen Getreidebau mit der Verehrung weiblicher Gottheiten.

Mit dem dritten Beitrag greift Spieß die sehr komplexe Frage nach dem „wahren Antlitz Jesu“ auf, die sich an die Legende vom Schweißtuch der Veronika und verwandte Überlieferungen knüpft. Dabei vermittelt er eine Übersicht über die verschiedenen Legendenkreise und die Geschichte der einzelnen Darstellungen mit besonderen Ausblicken auf das volkskundliche Bildgut.

Die sehr sorgfältigen Untersuchungen bringen wertvolle Erhellungen und Ergänzungen bedeutender Gebiete der Ikonographie, besonders im Hinblick auf die Volkskunst.

Leopold Schmidt hat dem mit einem reichen Bildmaterial ausgestatteten Bändchen eine Bibliographie des greisen Forschers beigegeben, der mit diesen „neuen Marksteinen“ neue Wege und die gerade auf diesem Gebiet unerläßlichen Abgrenzungen sichtbar werden läßt.

Ferdinand Herrmann.

Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, hrsg. von Karl Meisen. 6. Jahrgang, Ferdinand Dümmler Verlag, Bonn 1955. 314 Seiten mit 4 Abb. im Text und 7 Kunstdrucktafeln

Wie die vorangehenden Jahrgänge bietet sich auch der vorliegende Band des von Karl Meisen, Bonn, herausgegebenen „Rheinischen Jahrbuches für Volkskunde“ als ein Werk dar, das auf der Mitarbeit von Volkskundeforschern aus dem gesamten deutschsprachigen Kulturbereich beruht und das auch in der Thematik einen weitgespannten Rahmen und größte Vielseitigkeit erkennen läßt. Die Hausforschung, das Studium der Volkssprache, Namenkunde, Volksdichtung und Mundartdichtung, der Bereich von Glaube und Brauch erhalten durch eine Reihe wertvoller Beiträge bedeutsame Aufhellungen. Als besonders wichtig erscheinen hervorhebenswert die Untersuchungen „Die Kosenamen und Lockrufe unserer Haustiere und die Leitrufe unserer Zugtiere“ von Hellmuth Rosenfeld, München, „Tiere und Pflanzen in der Bergbau-Namengebung“ von Ernst Schneider, Karlsruhe, „Der in den Himmel entrückte Bräutigam“ von Karl Meisen, Bonn, „Die Grausamkeit im deutschen Märchen“ von Lutz Röhrich, Mainz, „Thau-Amulette aus dem Mittelalter“ von Wilhelm Gaerte, Hannover, „Vätergemeinschaften“ von Hanns Koren, Graz, „Die rheinische Mundartdichtung“ von Joseph Klersch, Köln.

Im einzelnen können hier nur einige Hinweise gegeben werden. Die Untersuchung von Rosenfeld macht sichtbar, daß im Grunde es zwei Welten sind, aus denen das bearbeitete Sprachmaterial kommt: bei den Kosenamen und Lockrufen ist es die mütterlich-warme Welt der Frau, die die Tiere wie ihre Kinder behandelt und ruft, während hinter den Fuhrmannsrufen, mit denen die Zugtiere gelenkt werden, uns die männlich-harte Welt entgegentritt. Dort ist es ein bäuerlich-abgeschlossener Bereich, was sich auch in der landschaftlich-mundartlichen Begrenzung der Namen und Rufe ausprägt, hier eine „weite Welt“ mit dem „Hauch der Ferne“ und dem Zug zum Schweißen, in der auch Fernes und Fremdes im Wortschatz übernommen wird. Dort schwingt viel Emotionales mit, indessen hier jedes Wort zweckbestimmt ist.

Das in den letzten Jahren namentlich durch die Arbeiten von Georg Schreiber vorangetriebene Studium der bergmännischen Volkskunde erhält durch den Beitrag von Ernst Schneider über Rolle und Bedeutung von Tieren und Pflanzen bei der Namengebung im Bergbau eine grundlegende Erweiterung. Schneider untersucht gründlich die einzelnen Bezeichnungen und geht der Frage nach, was wohl die Bergeleute dazu geführt hat.

Karl Meisen behandelt mit seiner Untersuchung über Entstehung, Wanderung und Wandlung der Volkserzählung vom Bräutigam, der bei der Hochzeit in den Himmel entrückt wird, ein reizvolles Kapitel der Volksdichtung. Die Erzählung, die mit der in der europäischen Literatur der älteren Zeit verbreiteten Erzählung von dem aus seinem Kloster verschwundenen, in den Himmel entrückten Mönch korrespondiert, läßt sich in verschiedenen lateinischen und deutschen Handschriften des Mittelalters verfolgen. Meisen unterzieht die einzelnen Handschriften und Fassungen einer eingehenden vergleichenden Prüfung, um dann dem Geschick der Erzählung in der jüngeren Zeit nachzugehen. Ein genauer Entstehungsort ist nicht mehr zu ermitteln. Wohl stammt die älteste Handschrift aus dem Kloster Ebrach bei Bamberg und hat nach ihr der Bischof Eberhard von Bamberg — wohl Eberhard II. (1146—1172) — die Geschichte in einem oberitalienischen Cluniazenserklöster gehört, doch berechtigen diese Angaben nicht, ihre Herkunft in irgendeiner Weise damit zu lokalisieren.

Lutz Röhrich berührt mit seinem Beitrag „Die Grausamkeit im deutschen Märchen“ eine Seite dieser Literaturgattung, die des öfteren — besonders wieder auch in jüngster Zeit — Anlaß zu Kritik gab und sogar zu einer weitreichenden Verurteilung der deutschen Märchen führte. Röhrich behandelt die einschlägigen Züge ausführlich und zieht dabei auch völkerkundliche Parallelen heran (Menschenopfer, Kannibalismus). Er vermeidet dabei umsichtig eine einseitige Erklärung, sondern weist z. B. auch darauf hin, daß beim Märchen vielfach die epischen Gesetze stärker sind als die ethischen, so daß auch daraus sich häufig die Grausamkeiten erklären, indem die

Übersteigerung hier nicht selten zur Entwirklichung des ursprünglich realen Verhaltens führt: „der extrem gesteigerte Fall von Grausamkeit ist nicht so real wie der tatsächliche; er „überschlägt“ sich und reiht sich damit in die unreale Welt des Märchens ein“ (S. 215).

Wilhelm Gaerte legt mit seinem mit Bildmaterial belegten Beitrag die Ergebnisse seiner Bearbeitung einiger Thau-Amulette des Mittelalters vor. Für die Amulettforschung sind solche Arbeiten wertvolle Bausteine.

Höchste Beachtung von ethnologischer und soziologischer Seite verdienen die Ausführungen von Hanns Koren über „Vätergemeinschaften“. Von solchen sozialen Gebilden hat man bisher viel zu wenig Kenntnis genommen. Bezeichnenderweise ist auch die schon 1910 erschienene Abhandlung von Friedrich Kauffmann über Altdeutsche Genossenschaften (Wörter und Sachen, Bd. 2) verhältnismäßig wenig von der nachfolgenden Forschung berücksichtigt worden. Koren geht auch auf das Verhältnis „Väterbund“ — „Burschenbund“ ein.

Ein reiches kulturgeschichtliches Material mit vielen wichtigen biographischen Notizen und literarischen Hinweisen vermittelt schließlich Joseph Klersch mit seiner hervorragenden Darstellung der rheinischen Mundartdichtung, bei der Köln und Aachen als Zentren und Hauptausstrahlungspunkte erscheinen, aber auch die übrigen Gebiete, wie etwa das Bergische Land oder der Niederrhein, nicht übergangen werden und selbst Luxemburg Behandlung findet.

Es gebührt dem Herausgeber Karl Meisen wie auch dem Verleger Ferdinand Dümmler für dieses gutausgestattete, reichhaltige und vielseitige Jahrbuch Dank.
Ferdinand Herrmann.

Reallexikon der Assyriologie, 3. Band erste Lieferung F bis Fixsterne. 80 Seiten broschiert 18,— DM. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1957.

Nach einer von der Fachwelt mehr als schmerzlich empfundenen Pause von nahezu zwanzig Jahren wird dieses Reallexikon mit dem dritten Band fortgesetzt. Erich Ebeling und Bruno Meissner, die beiden Begründer der Enzyklopädie, sind inzwischen verstorben, die Fortsetzung des Werkes schien in Frage gestellt. In dankenswerter Weise hat der Grazer Ordinarius für Orientkunde, E. F. Weidner, sich des nachgelassenen Materials angenommen, wobei er von seiner unermüdlichen Assistentin Margarete Falkner unterstützt wird. Freilich tauchte mit der Übernahme der Zettelsammlungen die Frage auf, inwieweit der neue Herausgeber bereits Verarbeitetes korrigieren oder ergänzen solle, was neu hinzuzufügen sei und was weggelassen werden müsse. Um keine weiteren Verzögerungen zu verursachen — der Umbruch von F und der Satz etwa der halben mit G beginnenden Beiträge lagen bereits vor —, begnügte man sich damit, nur in einzelnen Fällen, wo es unumgänglich notwendig schien, verbessernd einzugreifen, im übrigen aber an der vorliegenden Gestaltung der Beiträge nichts zu ändern. Freilich blieb dadurch manches unberücksichtigt, was einer Korrektur wert gewesen wäre, sei es, um eine Vereinheitlichung in der Nomenklatur zu erreichen oder aber, allzu vage Spekulationen auf einen realeren Boden zu stellen. Trotz dieser Schönheitsfehler — möge in Hinkunft der kritische Korrekturstift des Herausgebers in solchen Fällen Werkzeug einer „kosmetischen Operation“ sein! — aber muß man dafür aufrichtig dankbar sein, daß ein Gelehrter von Weltruf den Idealismus gefunden hat, neben seiner eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit noch die Weiterführung des größten Anliegens der Assyriologen, darüber hinaus aber auch aller irgendwie damit in Berührung stehenden Disziplinen, einem gedeihlichen Abschluß näherzubringen.

Ob bei der Fülle des Materials jedoch das vorgesteckte Ziel von insgesamt fünf Bänden eingehalten werden kann, erscheint fraglich. Erforderlich wäre ferner eine verstärkte Heranziehung der jüngeren Gelehrtengeneration zur Mitarbeit, da seit der Anlage des Stichwortverzeichnisses eine Vielzahl neuer „Posten“ dazugekommen ist, die gerade in vielen Spezialdisziplinen noch der Bearbeitung harren. Die Spezialschlagwörter machen ja auch hier den besonderen Wert des Werkes aus. Auch für die Revision bereits erschienener Theorien, die sich inzwischen in einem völlig neuen Licht darstellen, wird es notwendig sein, die Zahl der Mitarbeiter auf eine möglichst breite Basis zu stellen. Die Herausgabe eines Supplementbandes, der die Angaben der Bände I und II up to date führt, dürfte unbedingt erforderlich sein, und wir möchten Verlag und Herausgeber heute schon darum bitten, diese Notwendigkeit ins Auge zu fassen.

Im ersten Heft des dritten Bandes findet man neben einer Anzahl von Kurzbiographien einige Spezialartikel, die über die Orientalistik hinaus Bedeutung haben. So die Stichwörter „Fabel“ (E. Ebeling), „Fahrlässigkeit“ (Klima) mit verschiedenen juristischen Details und E. Ungers Beitrag „Fälschungen“. Literarische Fälskate behandelt E. Ebeling. Dem Komplex der Familienhaftung als Sonderfall einer Kollektivhaftung gibt Furlani Raum; in seinem Beitrag wäre allerdings eine Revision in der Schreibung mehrerer Königsnamen¹⁾ wünschenswert. E. Ungers Einbeziehung der deutschen Spielkarten in die altorientalische Farbensymbolik erscheint bemerkenswert, kaum haltbar jedoch dürfte seine Theorie unter „Fata Morgana“ sein, in der er sich allzu phantasievoll etymologischen Experimenten hingibt. Ungenaue Transkription und Verwendung eines persischen Fremdwortes²⁾ für die Erstellung einer Etymologie werden der Forschung kaum dienlich sein. In Haldars Beitrag „Festhaus“ wäre allenfalls Ottens³⁾ Meinung zu ergänzen, wonach es sich beim Felsheiligtum von Yazilikaya um eine Art bit akitu handeln könne, was für den hethitischen Bereich neue Aspekte erwarten läßt, zumal sich die Reihenfolge in der Götterprozession mit den Angaben einer hurrischen Königsliste deckt. Ebelings Artikel „Feudalismus“ gibt den neuesten Stand der Erkenntnisse wieder, wobei vor allem die Bedeutung ethnischer Überschichtungen klar aufgezeigt wird. M. Falkner stellt sich mit zwei archäologischen Beiträgen ein: „Fibel“ (eine genaue Analyse des gesamten Materials) und „Filigran“, wobei festgestellt wird, daß es sich bei den Goldschmiedeerzeugnissen bis zum ausgehenden zweiten Jahrtausend ausschließlich um Granulationstechnik gehandelt habe. In der Aufzählung vermissen wir den Goldarmreif IM 50931⁴⁾ aus Dür-Kurigalzu, der Granulation und Filigrantechnik nebeneinander zeigt und dessen freie Flächen mit blauer Paste ausgefüllt sind. Dem Komplex „Fisch“ mit all seinen Nebenformen ist breiter Raum gegeben. Allerdings wäre als Hauptschlagwort „Fischmensch“ besser als „Fischkentauro“, zumindest aber wäre ein entsprechender Hinweis vonnöten. Den Abschluß des Heftes, dem, so hoffen wir zuversichtlich, in Kürze weitere folgen werden, bildet der Artikel „Fixsterne“ (E. F. Weidner), der allerdings erst im zweiten Heft zu Ende geführt werden wird.

Kurt Jaritz.

Swindler, Daris Ray: A Study of the cranial and skeletal material excavated at Nippur. V + 40 Seiten, 8 Tafeln. Museum Monographs, published by the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia 1956. 0,75 \$.

Das in dieser Monographie untersuchte und dargestellte Material entstammt der Expedition des University Museum of the University of Pennsylvania und des Oriental Institute of the University of Chicago nach Nippur in den Jahren 1948 und 1949. Die angewandte Methode der Auswertung der Schädel- und Skelettuntersuchung ist in erster Linie eine vergleichende, die zu dem Ergebnis einer rassischen Kontinuität über mehr als zwei Jahrtausende hinweg geführt hat. Das Hauptaugenmerk konzentrierte sich dabei auf die Schichten Nippur V bis I, was etwa einem Zeitraum von 900 bis 500 v. Chr. entspricht. Untersucht wurden 46 Erwachsenenschädel und elf Kinderschädel; von den Erwachsenenschädeln waren 29 männlich und 17 weiblich, das generelle Durchschnittsalter lag bei 29 Jahren, was auch den von Krogman⁵⁾ untersuchten Schädeln von Tepe Hissar III und II entspricht. Alle Schädel gehören dem kaukasischen (europiden) Rassentypus an, negroide und mongolide Elemente fehlen völlig. Indices und Maße entsprechen dem physischen Typus der mediterranen Rasse (Langschädel), der Gesichtsindeks ist mesoprosopisch, bei weiblichen Schädeln jedoch leptoprosopisch. Im

1) Nach dem allgemeinen Gebrauch und heutigen Wissen heißt es Samši-Adad statt Samši-Addu. Adad-narāri I. statt Adad-nirāri I., Tukulti-Ninurta statt Tukulti-Nimurta. Aššurbanipal ist eine unumgliche Zwitterform. Es kann nur Assurbanipal — als modernisierte Schreibung — oder Aššur-bān-apli stehen.

2) Arabisch سَرَاب kann nur als sarāb, nicht aber als Sehrab transkribiert werden. Nach E. Harder, Arabisch-deutsches Taschenwörterbuch (1925) S. 325 ist sarāb persisches Fremdwort. Hebräisch sarāb bedeutet in Jes. 35, laut E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament (1922) S. 527 „dürre Gegend“ (als Wirkung der ursprünglichen Bedeutung „Glutwind“), ist aber keineswegs, wie von Unger in Anlehnung an Gesenius-Buhl angenommen, mit sarāb(un) gleichzusetzen. Die etymologische Verquickung der angeführten Wurzel mit akkadisch šurubu (šuribu) „Schauer, Regenschauer“, bzw. dem Steppendämon Šar-ra-bu erscheint mehr als zweifelhaft.

3) Persönliche Mitteilung, gegeben im September 1957 in Boghazköy.

4) DK4-1. Abbildung in Iraq VIII, Tafel 15, Abb. 8.

5) W. M. Krogman, Racial types from Tepe Hissar, Iran, from the Late Fifth to the Early Second Millennium B. C. A Chapter in the Proto-History of Asia Minor and the Middle East (Verhand. der Koninkl. Nederl. Akad. van Wetenschappen, afdeling Naturkunde, Tweede Sectie, Deel 39 Nr. 2) Amsterdam, 1940, S. 5–87.

allgemeinen ergeben sich wesentliche Übereinstimmungen mit den Ergebnissen von Ur, Yorgan Tepe und al-cUbaid, während sich gegenüber den Schädelmaßen von Kiš A kleinere Abweichungen zeigen. Ein durchgeführter T-Test mit Schädeln aus islamischer Zeit (9. Jahrhundert n. Chr.) zeigt eine fast absolute Typenkongruenz. In summa ergibt sich die feststehende Vorherrschaft des dolichocephalen Rassentypus und das fast völlige Fehlen brachycephaler Typen. Die Zugehörigkeit zur mediterranen Rassen-Gruppe ist augenfällig, wobei eurafrikanische Varianten nicht absolut auszuschließen sind. Die Homogenität des physischen Typus über viele Jahrhunderte und ihr Nachleben in der heutigen Bevölkerung des Iraq ist ein Faktum, das bei weiteren craneologischen Untersuchungen zweifellos ins Auge gefaßt werden muß. Kurt Jaritz.

Kramer, Samuel Noah, *Schooldays: A Sumerian composition relating to the Education of a Scribe*. 19 Seiten, 4 Tafeln. Museum Monographs, published by the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia o. J. 0,50 \$.

Der Text dieses für die frühe Form pädagogischer Praktiken bei den Sumerern bedeutungsvollen Gedichtes ist aus 21 Tontafelbruchstücken und Fragmenten zusammengesetzt, die in den Museen der University of Pennsylvania und von Istanbul sowie im Louvre aufbewahrt werden. Der größte Teil davon wurde um die Jahrhundertwende in Nippur ausgegraben, in Teilpublikationen wurden sie u. a. als mythische Erzählung, bzw. als Darstellung der Entstehung der babylonischen Zivilisation fehlinterpretiert. Jetzt liegt dieses bedeutende é-dub-ba-Dokument erstmalig in einer textkritischen Bearbeitung vor, die im Appendix von Benno Landsberger zusätzlich kommentiert wird. Neben einer Darstellung des Schultages selbst, während dem größter Wert auf das Lesen, Schreiben und Memorieren gelegt wird, gibt der Text einen guten Einblick in das Leben einer sumerischen Familie. Von besonderer Bedeutung scheint der Hinweis, daß es von Vorteil für den Schüler ist, wenn die Eltern dem Lehrer eine Einladung zukommen lassen, um ihn dann geradezu fürstlich zu bewirten. Das Gedicht, in dem freilich noch manche Stellen unklar bleiben, klingt aus mit einem Lob auf das Wissen und die Wege zu seiner Vervollkommenheit. Kurt Jaritz.

Field, Henry: *Contributions to the Anthropology of the Caucasus*. X and 154 pages. With 235 tables, 9 graphs, 24 collotype figures, and 1 end map. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XLVIII, No. 1, Cambridge (Mass., U.S.A.) 1953; Published by the Museum.

Die „Field Museum Anthropological Expedition to the Near East“ besuchte im Jahre 1934 Baku, Tiflis (jetzt Tbilisi), Ordshonikidse (früher Vladikavkaz, jetzt Dzauzhikau), Rostow, Charkow, Dnjeprges, Dnjepropetrowsk, Kiew, Moskau und Leningrad. Quellenstudien in den dortigen Bibliotheken gehörten zu den maßgeblichen Aufgaben. Das Hauptinteresse dieser Veröffentlichung zentrierte sich auf Berg-Oseten (nach Sir Ellis Minns nicht Osseten) in Nord-Osetien und auf Jesiden, von denen jeweils anthropologische Beobachtungen gesammelt wurden, sowie auf Kaukasus-Juden, deren Behandlung sich auf Literaturstudien beschränkt. Die statistische Aufbereitung, die einen wesentlichen Teil des Werkes ausfüllt, wurde vom Anthropometric Laboratory, Peabody Museum, getätigt. Die Schrift baut sich aus 6 Kapiteln, 5 Anhängen und viergliedrigem Ausstattungsteil auf, und zwar von je sehr verschiedenem Umfang.

Das einleitende Kapitel über Land und Leute (S. 1—36) ist eine entscheidend nach russischen Quellen gestaltete Anthropogeographie des Kaukasus im allgemeinen (Klima, Geschichte, Bevölkerung, weiße und mongolische Rasse), Transkaukasiens (Flora, Fauna, Bevölkerung, Republiken) und Ciskaukasiens (Klima, Bevölkerung, Städte) im besonderen, um über Georgien (Klima, Flora, Fauna, Bevölkerung, Erziehung, Geschichte, Landwirtschaft, Industrie) schließlich in Osetien als kleinster geographischer Einheit im Zentralteil der Hauptkette des Kaukasus zu enden. Ein Überblick über die Ethnographie und Sprache der Berg-Oseten wird gegeben. Ein Überleitungskapitel bietet eine Auswahl historischer Nachrichten über die Oseten und ihre Vorfahren, die Alanen (S. 37—59), in chronologischer Abfolge an Hand von Schriften von 36 Autoren aus den Jahren 1788—1949, wobei sich herausstellt, daß gar viele aus-
geschiedene Bezüge auf eine einzige Quelle, nämlich auf Vsevolod Miller (1881 bis 1887), zurückgehen.

Die Anthropologie der Nord-Oseten (S. 60—84) und der Jesiden (S. 84—103) wird im nächsten Kapitel behandelt und befolgt die seit den Iranstudien (Field 1939) bekannte Technik und Methodik: Familiengröße, Alter, je 3 Merkmale an Haar, Augen, Nase und Gebiß, Muskelentwicklung und Gesundheitszustand, 3 Körper- und 11 Kopfmaße sowie 1 Körperindex und 8 Kopfindices. In Ordschonikidse wurden 106 m. und 50 w. Nord-Oseten untersucht. Der armenische Wiegentypus der Kopfdeformation (Field 1939) ist vorherrschend. Das Haar ist dunkelbraun, die Augen zumeist auch, aber in 31 Prozent meliert, was auf einen starken Anteil eines hellen Elementes hinweist. Das Nasenprofil ist in 43,4 Prozent konvex und in 37,7 Prozent gerade. Die wechselseitige Erfassung der osetischen Männer einerseits als Irons und Digors sowie andererseits als Berg- und Ebenenbewohner belegt gesicherte morphologische Differenzierung. Im Vergleich zu den Irons haben die Digors höhere Maßwerte für Jochbogenbreite, Ganzgesichts- und Nasenhöhe sowie für Jugomandibular- und Ganzgesichtsindex. Tiefgreifender sind die Unterschiede nach dem Lebensraum, indem die Bergler größere Maßwerte hinsichtlich Kopfbreite, kleinster Stirnbreite, Ganzgesichts- und Nasenhöhe besitzen, sie stärker rundkopfförmig und langgesichtsförmig sind, über einen höheren Frontojugalindex verfügen sowie Nase und Ohr schmalförmiger gestaltet erscheinen. Die bisher literarisch vorliegenden anthropologischen Feststellungen von 11 Autoren von 1866—1934 werden chronologisch dargeboten. Schließlich werden die Befunde an Mädchen und Frauen besprochen. Hatte Field in seinem Irakwerk (1951) bereits die Rassenverwandtschaft der Irak- mit den Kaukasus-Jesiden beleuchtet, so bringt er jetzt in zeitlicher Folge historische Nachrichten über die Kaukasus-Jesiden von 1850—1936 und bespricht die anthropologischen Befunde an den in Tiflis untersuchten 51 Männern, die wesentlich aus dem Yerevan-Distrikt und aus dem Wan-See-Gebiet sowie vereinzelt nur aus Kars und Erzerum stammen. Gegenüber dem Yerevan-Distrikt haben die Leute vom Wan-See-Gebiet geringere Maßwerte in der Kopflänge, Ganzgesichtshöhe und Ohrbreite und sind auch stärker rundkopfförmig. Sind die Oseten brachykephal, so die Jesiden mesobrachykephal, auch stärker langgesichts- und schmalnasigförmig.

Das Kapitel über die Anthropologie der Kaukasus-Juden (S. 91—103) stützt sich ausschließlich auf die Mitteilungen von 8 Autoren aus den Jahren 1897—1932 und kristallisiert sich um die Befunde Kurdows an 88 erwachsenen Bergjuden von Daghestan (1905) und an 50 Bergjuden von Shemakha im Distrikt von Baku (1912). Wichtiger als die Unterschiede zwischen beiden Serien ist aber die Herausarbeitung zweier Komponenten, deren eine unter den Hochlandsbewohnern der Bergjuden von Daghestan (highland Mountain Jews) und deren andere unter den Ebenenbewohnern (Mountain Jews of the Plains) dortselbst vorherrscht. Diese Kurdowschen Ergebnisse werden durch die Ansichten vor allem der Autoren Weißenberg (1912), Dschawachischwili (1912), Elkind (1912) und Roginski (1932) abgerundet.

Die beiden letzten Kapitel bringen die morphologische Beschreibung einmal von 20 Schädeln aus der Totenstadt im Dargavskaya-Tal über Koban bei Ordschonikidse (S. 104—105) und dann von 19 durch künstliche Deformation ausgezeichneten Schädeln aus dem Distrikt Naltschik (S. 106—108).

Die fünf Anhänge enthalten einmal Bemerkungen über das von der Expedition nicht besuchte Süd-Osetien (S. 111), dann solche über künstliche Schädeldeformation (S. 112—113), ferner das Kurzreferat der historisch-ethnographischen Skizze T u k a j e w s (1946) über Landwirtschaft im 19. Jahrhundert bei den Berg-Digors (S. 114 bis 115), eine Übersicht über Mikrofilme von Originalunterlagen und Studien der Expedition (S. 116) und schließlich eine Bibliographie zur sowjetischen Archäologie und Anthropologie (1936—1952) als Auswirkung der offiziellen Teilnahme des Verfassers an der 220. Jubiläumstagung (1945) der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften (S. 117—119).

Ein Vorwort steht allen Ausführungen voran. Das Buch endet mit einem umfangreichen Ausstattungsteil, den eine Liste des angeführten Schrifttums (S. 121—132) einleitet. Der Diagrammteil (S. 133—138) enthält 9 Frequenzpolygone zur Veranschaulichung der Unterschiede zwischen Jesiden, m. und w. Oseten. Der außerhalb der Paginierung stehende, 34 Seiten umfassende Tabellenteil bietet die Merkmalverteilung nach Individuenzahl und Hundertsatz sowie die metrischen Werte sowohl nach den bei der Havard-Schule gebräuchlichen Klassifikationen als auch mit den biometrischen

Charakteristika n , V , $M \pm m_M$, $\sigma \pm m_\sigma$ und $\nu \pm m_\nu$ einschließlich der absoluten (D) und gewogenen (Qu) Mittelwertsdifferenzen. Aus dem Schrifttum dürfte wohl alles vorhandene tabellarische Material erfaßt und gesammelt wiedergegeben sein, und zwar offenbar auch mit allen vergleichenden Zusammenstellungen. Von den osetischen Schädeln werden die Maß- und Index-Individualwerte mitgeteilt. Auf den Index (S. 141—154) folgt der Tafelteil, vor allem Kopf- und Schädelaufnahmen von vorn und im Profil und nur vereinzelt Ethnographisches (z. B. die Bienenkorbgrabstätten im Dargavskaya-Tal). Schließlich ist noch eine Karte der Stammesverteilung im Kaukasus beigelegt, die vom Expeditionsleiter Richard A. Martin vom Field Museum of Natural History entworfen worden ist.

Eine Würdigung dieser Veröffentlichung hat zu berücksichtigen, daß es sich um einen Ausschnitt eines umfassenderen anthropologischen Forschungsprogramms handelt, das den Iran (Field 1939), die Sowjetunion (Field 1948), den Irak (Field 1951, 1952) sowie Fajum, Sinai, Sudan und Kenia (Field 1952: Siehe meine Besprechung im „Anatomischen Anzeiger“, Bd. 103, H. 13/16, S. 318, 1956) umschließt. Um die hier nur physisch-anthropologischen Eigenbeobachtungen an Oseten und Jesiden zusammen mit den Fremdbeobachtungen an Juden des Kaukasus rankt sich ein Kompendium der verwertbaren Nachrichten auch historisch-ethnographisch-demographischer Art aus dem in den Vereinigten Staaten von Nordamerika und vor allem im russischen Bereich greifbar gewesenen Schrifttum, wie es wohl ein zweites Mal aus äußeren Gründen kaum nochmals vollzogen werden kann.

Karl H. Roth-Lutra.

Friedrich, Adolf, und Buddruss, Georg (Hsg.): Schamanengeschichten aus Sibirien. München, Barth, 1955. 326 S., 8°, 17,80 DM.

Professor A. Friedrich, der 1956 auf einer Forschungsreise in West-Pakistan verstarb, hat in diesem Buch einen Teil jenes Stoffes, dessen Aussagefähigkeit in Fragen der menschlichen Existenz ihm stets besonders am Herzen lag, der breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Aber er hat nicht nur in Zusammenarbeit mit G. Buddruss die bisher nur russisch vorliegenden Texte ins Deutsche übertragen, sondern sie auch mit einer Einleitung versehen, die weit mehr bietet als nur einen Kommentar. Sie ist nicht nur eine Einleitung zu den Schamanengeschichten der Jakuten, wie sie vor allem von Ksenofontov und Popov aufgezeichnet wurden, sondern zugleich eine auf eingehender Kenntnis des gesamten Materials über den Schamanismus gegründete eigene Studie über den ganzen Komplex des sibirischen Schamanentums, ohne daß dabei jedoch eine starre Lehrmeinung vorgetragen wird: vielmehr fühlt sich der Leser selbst angeregt, der in den Geschichten ausgesprochenen Erfahrung und Überlieferung nachzugehen, sie für sich zu interpretieren und zu eigenen Erkenntnissen zu gelangen. Dieser Grundhaltung entspricht auch die Erweiterung der Einleitung durch andere Gedanken zum selben Thema durch Buddruss.

Nach einer Einführung in das Wohngebiet, die Kulturgüter und die Geschichte der Jakuten, der Buddruss im zweiten Abschnitt eine Würdigung ihrer epischen Kunst anfügt, versucht Friedrich aus dem Lebensraum heraus wichtige Züge im Weltbild der Jakuten zu erfassen: „Es gibt (für die Steppennomaden) nicht den restlos vertrauten und begriffenen Nahraum, jenseits von dessen Umgrenzung das Ganz-Andere, Fremde, Unheimliche begänne. Hat man tagsüber die Weite in der Horizontale durchzogen, so macht man abends halt und setzt mit dem Pferdeanbindopfahl und Herdfeuer seinen festen Ort für die Nacht, die Mitte. Von hier erhebt sich der Schamane in Trommelseance in die Vertikale, die oberen und unteren Welten der Geister. Hier in der Mitte taucht das Andere aus der Geisterwelt unversehens auf...“

Mit diesem Raumgefühl dürfte es zusammenhängen, daß der Schamanismus bei Völkern mit betont nomadischer Lebensweise, d. h. Jägern und Steppennomaden, seine höchste Entfaltung gefunden hat, und Friedrich faßt den Schamanismus als „die menschliche Religion, die potenziert von der Erfahrung der Ferne befallen ist und diese zum Austrag bringt.“ Dies Zum-Austrag-Bringen aber, das nicht in der „organischen Kontinuität sinnesnahen Lebens“ seine innere Befriedigung und Ruhe findet, finden kann, erscheint uns als magische Religiosität schockiert „von den momentanen, isolierenden Eindrücken der Ferne“. „Ihr Fragen überspringt voll Beunruhigung die natürlichen Gegebenheiten und visiert das Vollkommene als Zukünftiges an. Sie stößt, bei der

Gestaltkraft des sinnfälligen So-Seins nicht verweilend, auf das Übernatürliche. Magische Religiosität wird tangiert von dem Essentiellen der Dinge. Sie konzipiert aus diesem Anstoß das Spirituelle, die „Geister“ als das Wesentliche der Dinge (Animismus) und entwickelt Riten zum Umgang mit diesen, die das Vollkommene vorwegnehmend zu aktualisieren trachten. Das vorausschwebende Bild potentieller Vollkommenheit zieht nach vorne und macht die psychische Unrast und das magnetisch gezogene Vorwärtsdrängen der magischen Sinnesart.“

An dieser höchst bedeutsamen Stelle der Einleitung formuliert Friedrich die Grundgedanken seiner Anschauung über die magische Religiosität, die weiter auszuführen, ihm leider nicht mehr vergönnt war. In Gegenüberstellung mit der kultischen Religiosität, die „in Mythos und Zeremonialhandlung die Folge natürlicher Abläufe in Kosmos, Wachstum, Menschengeschick und deren wechselweise Verknüpfung sinnfällig zum Ausdruck“ bringt (vgl. Jensen: Mythos und Kultus), wird hier eine Geisteshaltung angesprochen, die, wie die Geschichte der ethnologischen Theorien über die Magie zeigt, ungleich geringere Chancen hat, „den verständig-sinnvoll sich bekundenden Menschen sichtbar zu machen“, die aber dennoch einen Bestandteil aller Religionen bildet, wenn sie auch, wohl in noch stärkerem Maße als die kultische Religiosität, oft in „abständigen, verknöcherten Anwendungsformeln“ erscheint, da sie „zu beschwörender Litanei und quantifizierender Wiederholung“ neigt. Sie ist ebensowenig nur auf Jäger und Nomaden beschränkt wie die kultische Religiosität nur auf die Ackerbauern, beide sind vielmehr religiöse Grundhaltungen, allgemein menschliche Formen religiöser Erfahrung und Äußerung. Es ist Friedrichs großes Verdienst, hier neue Wege aufgezeigt zu haben, einem wirklichen Verständnis dieser irrationalen Komponente des menschlichen Wesens in ihren Ursprüngen näherzukommen.

Wie im genannten Beispiel so bildet auch bei der folgenden Einleitung zu den Schamanengeschichten für Friedrich immer die Erfahrung den Ausgangspunkt seiner Analyse, dabei vor allem die Erlebnisse der Völker selbst bei ihrer Begegnung und Auseinandersetzung mit ihrer, materiell und geistig zugleich gefaßten, Umwelt, aber ausgehend von der allgemein-menschlichen Bedeutsamkeit dieser Symbole der Aussage zögert er auch nicht, unmittelbare Eindrücke des europäischen Menschen unserer Zeit mit zur Interpretation heranzuziehen. Diese primäre Erfahrung, für die, wie es Friedrich an anderer Stelle zum Ausdruck brachte, die Menschen einer Kultur „in Bewältigung des Stückes Wirklichkeit, das für sie Vorrangstellung besitzt, eine besondere Erlebnissfähigkeit“ entfaltet haben, bildet aber auch besondere Formen der Mitteilung heraus, für den Menschen dieser Kultur erfäßbare, das Symbol erlebnis-evident machende Sinngebungen des Lebensgefüges. Ihnen nachzuspüren, die Logik innerhalb dieser Aussagen, die oft „an solche der erhabenen Menschheitsbücher gemahnen“, zu erweisen, hat Friedrich stets als eine Hauptaufgabe der Kulturwissenschaft bezeichnet.

Bei der Aussagedichte der Friedrichschen Analyse ist es in einer kurzen Besprechung unmöglich, ein glattes Resümee der folgenden Ausführungen zum Wesen des Schamanismus zu geben, zumal es sich meistens, wie gesagt, nur um Hinführungen an das Thema handelt, um ein Aufzeigen der Wege zum Verständnis, ohne daß gezogene Schlüsse, d. h. Teilübersetzungen in die Sprache unserer Welt, erschöpfend und bindend sein sollen, doch wird der Leser an vielen Stellen Beispiele finden, wie diese „Wege“, auf denen sich der zunächst verständnislose „Kannitverstan“ dem Aussagewert der Formen naturvölkischer Mitteilung und insbesondere der magischen Religiosität nähern kann, zu verstehen und zu begehen sind.

Lorenz G. Löffler.

Dumont, Louis: *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship*. London 1957 (Occasional Papers of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland No. 12).

Louis Dumont, dem wir schon mehrere Aufsätze über südindische Familienverhältnisse und Verwandtschaftsterminologien verdanken, legt in der vorliegenden Arbeit Ergebnisse vor, welche ihm eine Forschungsreise ins Tamilnad (1949/50) erbracht hat. Sie konzentrieren sich im wesentlichen auf den äußersten Süden der indischen Halbinsel, die Gebiete um Madura, Ramnad und Tinnevely, und beschreiben Familienordnung und Eheformen einzelner dort lebender, Tamil sprechender Gruppen, vor allem der Kallars, MaRavars und der Naṅgudi-Vejlāars.

Hauptanliegen des Verfassers ist es, zu zeigen, wie sehr die Organisation dieser Gruppen auf grundlegenden Einrichtungen beruhe, die sich zwar später zu verschie-

denartigen Formen entwickelt haben, ursprünglich aber allen gemeinsam gewesen sein müssen. Das Gemeinsame von Sprache, Religion, Kultur usw. steht nur in einem scheinbaren Gegensatz zu den beträchtlichen Verschiedenheiten der Verwandtschaftsordnung in jeder Gruppe, indem die im einzelnen abweichenden Gruppenorganisationen sich nur auf unterschiedlichen, den betreffenden Gruppen eben am meisten gemäßen Wegen aus einem ursprünglichen Gemeintypus weiterentwickelt haben.

Die Arbeit ist in die drei Teile 1. Hierarchy, 2. Main Kinship Features und 3. The Marriage Alliance gegliedert. Im dritten Teil werden Heiratsregelung, terminologisches System, Hochzeitsgeschenke und Gaben bei Sterbefällen geschildert. Dabei werden die Bedeutung des Onkels mütterlicherseits und die wichtige Rolle, die dieser im Gemeinschaftsleben der vom Verfasser behandelten Gruppen, insbesondere bei Heirat und Tod, zu spielen hat, gebührend unterstrichen. Eine recht klare, die Ergebnisse und die Meinung des Autors noch einmal resümierende Zusammenfassung (S. 44), gefolgt von bibliographischen Angaben, beschließt die verdienstvolle Arbeit. Die leider oft schwer lesbaren Darstellungen der hierarchischen Systeme und der Beziehungen, welche die Mitglieder einer Gruppe zueinander haben können, werden an vielen Stellen durch Skizzen veranschaulicht.

Siegfried Lienhard.

Schebesta, Paul: Die Negrito Asiens. II. Band: Ethnographie der Negrito. 2. Halbband: Religion und Mythologie. — XIV und 336 Seiten mit 4 Skizzen sowie 19 Abbildungen im Text und 8 Bildtafeln. Lex. 4°, in Halbleinen gebunden. 220,— ö. S., 38,— DM, 38,— sfrs., 8,50 \$. St.-Gabriel-Verlag, Wien-Mödling 1957.

Mit dem 2. Halbband des II. Bandes seines Werkes: „Die Negrito Asiens“ bringt Schebesta die Ethnographie der Negrito, deren Darstellung er im ersten Halbband des II. Bandes begonnen hatte, zum Abschluß. Band I und Band II (1) sind bereits früher, unter Hinweis auf die große Bedeutung, die Schebestas Forschungsreisen zu den Ituri-Pygmäen und den Negritovölkern Südost-Asiens zukommt, gewürdigt worden (Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 81). Schebesta hat sowohl die Kleinwüchsigen Afrikas als auch die Südasiens durch eigene ausgedehnte Forschungsreisen kennengelernt, ein Umstand, der sich auch für den vorliegenden Band als fruchtbar erweist.

Dieser Band über die Religion und die Mythologie der Negrito, vornehmlich der Semang, bei denen Schebesta bekanntlich seine Hauptarbeit in der Erforschung der Negrito geleitet hat, ist „dem Andenken der um die Semangforschung hochverdienten Forscher W. William Skeat, Ivor H. N. Evans und Hrolf Vaughan Stevens“ gewidmet. Stevens' Name mag in diesem Zusammenhang zunächst auffallend erscheinen. Seine Reisen, die er im Auftrage der Rudolf-Virchow-Stiftung und des Museums für Völkerkunde in Berlin unternahm, fallen in die Zeit von 1891—1896. Die Ergebnisse wurden in der Zeitschrift für Ethnologie 1891 ff. veröffentlicht. Sie fanden jedoch wegen der Ungenauigkeit der Angaben, die eine Nachprüfung unmöglich machte, eine fast einmütige Ablehnung. Erst Schebesta hat dank seiner eingehenden Kenntnis der Semang einen Teil der Beobachtungen von Stevens, der vor allem bei den westlichen Semang weilte, bestätigen können, während er andere, insbesondere die Blumentheorie, mit der Stevens die Bambusornamentik der Semang zu deuten versuchte, nachdrücklich ablehnt.

Am ausführlichsten ist in dem vorliegenden Bande die Religion der Semang erörtert, über die Schebesta bereits früher in zahlreichen Abhandlungen zu Einzelproblemen berichtet hatte. Nunmehr legt er eine systematische Bearbeitung des umfangreichen und vielfach komplizierten Stoffes vor, wobei Schebesta, wie in den früheren Bänden seines Negritowerkes, das reichhaltige Beobachtungsmaterial seiner eigenen zweijährigen Reisen „in extenso“ darbietet und mit den Forschungsergebnissen seiner Vorgänger vergleicht. Es mag hier erwähnt werden, daß Schebesta seine „vor 25 Jahren geäußerten Ansichten“ über die Semangreligion in allen Einzelheiten „nicht mehr als definitiv“ gelten läßt. Auf Grund eingehender vergleichender Forschungen ist er nach seinen eigenen Worten in manchen Fragen zu einem ganz anderen Urteil gekommen.

Charakteristisch für die Religion der Semang ist der Glaube an eine große Anzahl von himmlischen Wesen (orang hidop), die unsterblich sind und „als Personen von Fleisch und Blut, allerdings in der mythischen Sphäre gesehen“, gelten. Es gibt weib-

liche und männliche orang hidop. Schebesta bemüht sich, durch eine Klassifikation der orang hidop einen Überblick über die Mannigfaltigkeit dieser Vorstellungen zu geben, wobei er die große Anzahl der orang hidop zu reduzieren vermag, da häufig ein und dieselbe Person unter vielerlei verschiedenen Namen in Erscheinung tritt. Schebesta gibt Listen über die weiblichen und die männlichen orang hidop, über ihre Ehepartner, über die Abstammung und über die Geschwisterverhältnisse. Dabei ist jedoch zu beachten, daß es sich nicht um „blutmäßige Abstammung oder Verwandtschaft handelt, denn die orang hidop zeugen nicht und werden nicht gezeugt.“ Sie machen ihre Kinder aus Früchten, Blüten und Felsen. Die orang hidop greifen in vielerlei Weise recht wirkungsvoll in das Leben der Semang ein, z. B. durch Sturm und Gewitter, durch Krankheit und Tod oder in bezug auf die Ernährung durch Spenden von Früchten, Fruchtbäumen usw. Unter den orang hidop ragen Karei und Ta Ped'n in besonderem Maße hervor. Ihre Stellung zueinander wird jedoch bei den verschiedenen Stämmen verschieden angegeben. Nach Schebestas zusammenfassendem Urteil ist Karei das personifizierte Naturphänomen (Gewitter). Er „verdrängt eine früher existierende Himmelsgottheit so weit, daß er nun die erste Stelle einnahm.“ Diese ursprüngliche Himmelsgottheit ist Ta Ped'n. Ihm wird die Schöpfung zugeschrieben, nicht aber Karei. Dem Himmelsgott entspricht eine weibliche Erdgottheit (Flutgottheit) ya Manoj.

Ähnliche Vorstellungen von den orang hidop finden sich bei den nichtnegritoiden Nachbarn der Semang, bei den Senoi, deren religiöse Vorstellungen „weitgehende Beziehungen zu den Semang verraten“. So ist z. B. das Blutopfer, das die Semang beim Ausbruch, zuweilen schon beim Herannahen eines Gewitters darbringen, in der gleichen Form auch bei den Senoi erwiesen. Die Semang vollziehen dieses Opfer, indem sie etwas Blut aus einer kleinen Wunde, die sie sich zu diesem Zweck am Unterschenkel beibringen, mit Wasser vermischen und dieses Gemisch unter persönlicher Anrufung zum Teil gen Himmel schleudern, zum Teil auf die Erde gießen, um den Gewittergott (Ta Ped'n bzw. Karei) und die Erdgöttin zu beschwichtigen. Schebesta deutet dieses Blutopfer, das bereits Stevens beobachtet hatte, als echte Kulthandlung und als wahres Sühneopfer für die Mißachtung göttlicher Gebote und Verbote, als Unterwerfung unter die Autorität der Gottheit. Eine Deutung des Blutopfers als magische Handlung lehnt Schebesta entschieden ab.

Die Erscheinung des Hala, den Schebesta in seinen früheren Schriften als Priestermedizinmann bezeichnet hatte, den er jetzt aber als Schamanen charakterisiert, zeigt ebenfalls eine auffallende Übereinstimmung mit dem Schamanismus der Senoi. Der Semang-Schamanismus „ist weitgehend im Schlepptau der Senoi“. Auch bei den Beschwörungen und bei den Pano-Feiern, die der Hala in einer eigens zu diesem Zwecke aus Blättern errichteten Hütte vornimmt, wobei er sich einer von der des täglichen Lebens abweichenden Sprache (einer „lingua sacra“) bedient, sind starke Einflüsse der Senoi und Malayen festzustellen. Die Übereinstimmung des Schamanentums der Semang mit dem der Senoi erklärt Schebesta daraus, daß beide Völker von der gleichen Schicht überlagert worden seien, die ihnen den Schamanismus in der Form des Hala übermittelte. Die These von P. W. Schmidt, die Senoi hätten den Schamanismus von den Semang übernommen, lehnt Schebesta ab. Auch in anderen Fragen kommt Schebesta, teils auf Grund neuer Materialien, zu Ergebnissen, die von denen P. W. Schmidts abweichen. So weist er z. B. Schmidts Annahme von der „Zusammengehörigkeit der Religionen der asiatischen und afrikanischen Pygmäen“ entschieden zurück.

Von großer Bedeutung für das Verständnis und die Beurteilung des auffallend komplexen Charakters, der die Religion und die Mythologie der Semang kennzeichnet, der aber mit der primitiven Einfachheit ihrer übrigen Kultur unvereinbar erscheint, sind Schebestas Angaben über das umfangreiche Fremdgut, das von den Semang „weitestgehend assimiliert“ worden ist. Aus Beeinflussungen durch die Senoi, die Jakudn und Malayen kann dieses Fremdgut nicht erklärt werden. Wichtig sind daher Schebestas Hinweise auf die starken hinduistischen Einflüsse, wie sie z. B. in dem Regenbogenkomplex zu erkennen sind. Der Regenbogen in der Mythologie der Semang entspricht dem Sonne und Mond verschlingenden Dämon rahu der Hindu. Auch der Dualismus der beiden orang hidop Ta Ped'n und Karei „findet durch den hinduistischen Einschlag seine Erklärung“. Karei entspricht Schiva in den Fellen, in denen er die alleinige Gottheit ist und sich Ta Ped'n ganz assimiliert hatte. Dann ist Karei beides, d. h. er ist gut und böse, er ist Schöpfer und Zerstörer zugleich. Wo aber Karei und Ta Ped'n als zwei Personen nebeneinander auftreten, da sind die Eigenschaften verteilt: Ta Ped'n ist der Schöpfer, der Gute, Karei aber der Böse, der Zer-

störer. Weitere hinduistische Elemente zeigen sich, um noch einige Beispiele anzuführen, in der Sintbrandsage der Semang, in der Zerteilung des Totenreiches in einen Ort für die Guten, die „Seligen“, und einen für die „Verdammten“, ferner in der Vorstellung von einer Bambusbrücke, die über einen See mit kochendem Wasser hinweg zum Totenreich führt, an deren einem Ende ein Schrecken einflößendes Ungeheuer als Wächter oder Beherrscher des Totenreiches sitzt. Viele der Seelen, die diese Brücke auf dem Weg ins Totenreich betreten, fallen beim Anblick dieses Ungeheuers von Entsetzen ergriffen in den kochenden See, wo sie furchtbare Qualen leiden müssen.

Wie in der Religion und Mythologie sind in der Kunst der Semang ebenfalls sehr starke Fremdeinflüsse wirksam gewesen. Die gesamte Bambusornamentik auf den Blasrohren, Köchern und Schmuckkämmen, sowohl nach der Form als auch nach der magischen Bedeutung der Muster, haben die Semang gleichzeitig mit dem Blasrohr von den Senoi entlehnt. Die ursprünglichen Waffen der Semang, d. h. Bogen und Pfeil, sind ohne jede Verzierung. Nachhaltige Einflüsse der Senoi sind des weiteren im Gesang der Semang und in ihrer Musik einschließlich der Musikinstrumente unverkennbar.

Wesentlich kürzer als die Darstellung der Semangreligion mußte die der Aeta-religion ausfallen, da das vorliegende Beobachtungsmaterial sehr viel dürftiger, z. T. völlig ungenügend ist. Auch Schebesta selbst konnte während seines sechsmonatigen Aufenthaltes auf den Philippinen „nur recht bescheidene Einblicke in die Religion der Hambal und Manidé machen“. Die Religion der Aeta hat dank der intensiven Einflüsse indonesischer Stämme ihre Ursprünglichkeit verloren, und zwar in weit stärkerem Maße, als das bei den Semang und den Andamanern der Fall ist. Auch christliche Einflüsse sind unverkennbar. Dennoch nimmt Schebesta an, daß der Glaube an ein Höchstes Wesen, an einen Himmels-gott, der mit der Sonne und dem Gewitter (Donner und Blitz) in enger Verbindung steht, ursprüngliches Gemeingut aller Aeta ist. Jedoch eine letzte Entscheidung darüber, was in dem bislang verfügbaren Beobachtungsmaterial über die Aeta-religion als ursprüngliches Aetagut zu gelten hat, dürfte erst möglich sein, wenn eine eingehende Kenntnis der übrigen Religionen auf den Philippinen vorliegt, die indessen, wie auch Schebesta betont, bislang noch fehlt. Bei den nächtlichen Gebetsfeiern der Aeta, deren Herkunft nicht geklärt ist, glaubt Schebesta, einige Analogien zu den Pano-Feiern der Semang annehmen zu können.

Die Andamaner hat Schebesta nicht durch eigene Forschungsreisen kennengelernt. Von ihren religiösen Vorstellungen gibt er daher nur einen skizzenhaften Abriss, soweit ihm das für den Vergleich mit der Religion der Semang und Aeta, den er am Schluß des Bandes durchführt, notwendig erscheint.

Durch ein Register über „Gebräuchliche Eingeborenennamen im Semangmaterial“ sowie durch das ausführliche Sachregister, das sich wie das Autorenregister auch auf den bereits früher erschienenen I. Halbband des II. Bandes erstreckt, wird die Benutzung dieses inhaltsreichen Bandes, dem ein hoher Wert als Quellenwerk zuerkannt werden muß, wesentlich erleichtert.

W. Nippold.

Koch, Gerd: Südsee — gestern und heute. Der Kulturwandel bei den Tonganern und der Versuch einer Deutung dieser Entwicklung. Kulturgeschichtliche Forschungen, 7. Band. Albert Limbach Verlag, Braunschweig 1955. 26,— DM.

Die deutsche Völkerkunde hat auf dem Gebiet des Kulturwandels, der durch die „Europäisierung der Erde“ (Plischke) ausgelöst wurde, vieles nachzuholen. Dem Verfasser des vorliegenden Werkes gebührt daher Dank und Anerkennung dafür, daß er als einer der ersten deutschen Ethnologen nach dem letzten Kriege hinauszog und bei den Tonga-Insulanern die „Akkulturation“ auf allen Gebieten ihres Lebens mit großer Sorgfalt und Gründlichkeit erforschte. Zu danken haben wir auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die diese Expedition ermöglichte, und den Herausgebern, die den aktuellen Fragen des Kulturwandels aufgeschlossen gegenüberstehen und das Buch in ihre Reihe der „Kulturgeschichtlichen Forschungen“ aufnahmen.

Es macht Freude, sich in dieses Buch zu vertiefen. Die düsteren Begleitumstände, unter denen sich die „Akkulturation“ der Eingeborenen anderswo häufig abspielt, fehlen auf Tonga. Genauer gesagt: sie fehlen heute. Auf dem Heute liegt der Akzent in diesem Buche, das in erster Linie auf eigenen Feldforschungen des Verfassers

In den Jahren 1951/52 beruht. Der Rahmen dieses Buches wäre womöglich gesprengt worden, wenn zur Vertiefung des Bildes die Hintergründe des Gestern noch deutlicher beleuchtet worden wären, wie das der Verfasser in einer besonderen, leider bisher nicht im Druck erschienenen Arbeit auf Grund von Literaturstudien unternommen hat. Diese historischen Forschungen zeigen, daß besonders in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts der Ansturm europäischer Einflüsse auch auf Tonga schwere Erschütterungen auslöste. Heute sind diese chaotischen Zustände verschmerzt und überwunden, und so kann der Verfasser als bemerkenswertestes Forschungsergebnis immer wieder hervorheben, daß die Tonganer sich auf allen Lebensgebieten der neuen, durch die Europäer bestimmten Zeit überaus glücklich angepaßt haben.

Dieser Harmonie der Verbindung von Altem und Neuem geht nun Koch bis in alle Einzelheiten nach, die er so klar und lebensnah schildert, daß die Freude an der Lektüre dieses Buches nicht durch die Fülle des dargebotenen Materials gemindert wird. Einleitend stellt Koch die grundsätzliche Frage, wieweit der „Volkscharakter“ der Tonganer sich durch die europäischen Einflüsse verändert habe. Auf diese Weise wird das gesamte Akkulturationsgeschehen von vornherein unter psychologischen Aspekten gesehen, die — wie der Verfasser auch abschließend bei seinen Fragen nach den Ursachen des Kulturwandels betont — eine grundlegende Rolle für den Verlauf des Wandlungsprozesses spielen.

Wiederholt gibt Koch zu erkennen, daß die Tonganer heute den Eindruck eines bodenständigen Volkes von „Bauern“ machen (richtiger müßte es wohl „Pflanzer“ heißen, da den Tonganern die Verbindung von Anbau und Viehzucht nach wie vor fremd ist). Der mit diesem Volke verglichene „Europäer“ wird auch von Koch vielleicht zu sehr als der Großstadtmensch im industrialisierten Westeuropa gesehen, obgleich dieser doch nur einen Extremtyp unseres Kulturkreises verkörpert, der zugleich ältere und den Tonganern wesentlich ähnlichere Lebensformen aufweist. Bei einem Vergleich mit dem europäischen Bauertum würden die Tonganer sicher auf vielen Gebieten ihres Lebens nicht ungünstig abschneiden.

Besonders bemerkenswert erscheint der Bildungseifer der Tonganer, gibt es doch heute bei ihnen fast kein Analphabetentum mehr, und einige Tonganer machen ihren Weg bis hin zu den Hochschulen. Wie dürrig sind gerade in dieser Hinsicht die Zustände in manchen Gegenden des angeblich so fortschrittlichen Europas bestellt! Nicht ganz verständlich erscheint die etwas pragmatische Einstellung des Verfassers zu dem „nutzlosen“ Schulwissen und der angeblich „zu reichlichen Schulbildung“, die den Tonganern nach europäischem Vorbild vermittelt wird. Die Einführung und Vertiefung in ein bestimmtes Weltbild beurteilen wir an unseren Schulen ja auch nicht in erster Linie nach dem praktischen Nutzen, der daraus den jungen Menschen erwächst. Selbstbewußtsein und Würde, die sich auch die schulisch gebildeten Tonganer nach ihrer Rückkehr ins einfache Dorfleben bewahren, dürften nicht zuletzt darin begründet sein, daß man ihrem Bildungsbedürfnis nachkam und sie nicht von der geistigen Welt der Europäer ausschloß.

Für eine funktionalistische Betrachtungsweise des Kulturwandels sind Kochs Hinweise auf die Folgen der Demokratisierung des tonganischen Gemeinwesens von besonderem Interesse. Manche Fertigkeiten und Bräuche, die früher ein Vorrecht der Adelschicht darstellten, starben mit der Entmachtung des Adels dahin, andere wurden jedoch Gemeingut des Volkes und dadurch stärker als je zuvor belebt. Was an Kulturgütern wegfiel, wurde zum größten Teil durch die Aneignung europäischer Elemente ersetzt, so vor allem auf dem Gebiete der Religion. Das rege kirchliche Leben der Tonganer erinnert wie so vieles andere an die Verhältnisse in manchen bäuerlichen Gegenden Europas.

In wirtschaftlicher Hinsicht brachte der Kopraanbau die Verknüpfung Tongas mit der Weltwirtschaft. Die damit verbundene Einführung des Geldes vermochte die alte Ordnung der Aushilfe auf Gegenseitigkeit jedoch nicht zu zerstören. Nach wie vor bestreiten die Tonganer ihre Existenzbedürfnisse aus der Eigenwirtschaft, die in technischer und sozialökonomischer Hinsicht im wesentlichen die gleiche wie in alten Zeiten blieb. Gegen eine zügellose Liberalisierung des Wirtschaftslebens, vor allem gegen Bodenspekulationen, wirken auch einige zentralplanwirtschaftliche Maßnahmen: Es gibt z. B. kein Privateigentum an Boden, der vielmehr vom Staate zugeteilt wird. Zugleich werden den „Pächtern“ bestimmte Anbauquoten auferlegt. Eine gewisse „Schuldigkeit“ macht jedoch eine allzu autoritäre Befehlswirtschaft unmöglich.

Die Tatsache, daß die Tonganer ihr eigenes Staatswesen (unter britischem Protektorat) behielten und das Königshaus alte Traditionen in der modernen Form der

konstitutionellen Monarchie weiterführt, dürfte nach Koch wesentlich dazu beigetragen haben, daß die Tonganer sich das Bewußtsein ihrer Freiheit und Selbstbestimmung und eine bei allen Veränderungen doch eigenständige Kultur und Lebensweise erhalten konnten.

Koch vergleicht zum Schluß seiner reichhaltigen Ausführungen den Kulturwandel in Tonga mit dem in drei anderen Eingeborenenkulturen, in denen die Anpassung an die Verhältnisse der Neuzeit gleichfalls mehr oder weniger gut gelang. Vielleicht wäre es für eine Theorie des Kulturwandels, wie sie Koch abschließend entwickelt, noch aufschlußreicher, auch Beispiele für das Mißglücken der Akkulturation anzuführen. Auf jeden Fall aber verdienen Kochs theoretische Ausführungen die gleiche Beachtung wie das von ihm in eigener Beobachtung erarbeitete Anschauungsmaterial, das aus einem echten mitfühlenden Verstehen der Eingeborenen gewonnen wurde und daher bei aller Detailliertheit doch lebendig und anschaulich dargeboten wird. Hoffentlich beschenkt uns der Verfasser bald mit ähnlich eingehenden und umfassenden Studien des Kulturwandels in anderen Gebieten der Erde.

Rüdiger Schott.

Behm-Blancke, Günter: Zum Problem der nordwestpolynesischen Ahnenfiguren des Primärstils. Weimarer Ethnographische Mitteilungen, herausgegeben von G. Behm-Blancke, 1. Heft, Verlag Hermann Böhlau Nachf., Weimar 1955, 22 Seiten, 4 Bildtafeln.

Die „Weimarer Ethnographischen Mitteilungen“ erscheinen als Beihefte zu „Alt-Thüringen, Jahresschrift des Museums für Ur- und Frühgeschichte Thüringens“, und stellen sich die Aufgabe, wertvolle und bislang unbekannt gebliebene Objekte der zur Zeit im Neuaufbau begriffenen Ethnographischen Abteilung des Museums zu veröffentlichen. Nach einleitenden Bemerkungen über Art und Aufbau der Sammlung behandelt der Verfasser an Hand einer in Weimar befindlichen Holzplastik von Nukumanu die Frage der kulturhistorischen Stellung jener durch zahlreiche Merkmale (besonders „Hahnenkamm“) ausgezeichneten Figuren des nordwestpolynesischen Gebiets. Es gelingt ihm, die einzelnen Typen schärfer, als es bisher möglich war, zu erfassen. Er unterstützt die auch historisch und anthropologisch gutbegründete Auffassung von H. Damm, wonach Beziehungen zur (schamanistischen) Plastik Ostasiens anzunehmen sind.

Erhard Schlesier.

Müller, Ernst W.: Le droit de propriété chez les Mongo-Bokoté; Académie royale des Sciences coloniales, Classe des Sciences Morales et Politiques, Mémoires in — 8°, Nouvelle série. tome IX, fasc. 3 (Ethnographie); Brüssel 1958, bfrs. 100,—.

Mit dieser Monographie leistete der Verfasser einen wertvollen Beitrag zu Forschungen über die „Frühgeschichte des Eigentums“, die zur Zeit unter der Leitung von Hermann Trimborn in Bonn stattfinden. Die Angaben zum Eigentumsrecht bei den Mongo stützen sich auf Literaturberichte über den Stamm der Bokoté sowie vergleichsweise auf eigene Feldforschungen des Verfassers bei den Ekonda.

Da unsere sachenrechtlichen Kategorien den Eigentumsverhältnissen dieser zentralafrikanischen Stämme nur teilweise angemessen sind, teilt der Verfasser ihre Eigentumsobjekte nach neuen Gesichtspunkten ein, die auch für die Eigentumsrechte anderer Völker von Bedeutung sein dürften:

Das **Bodenrecht** der Bokoté zerfällt in das Recht am Untergrund (*droit du tréfonds*) und die Rechte an der Bodenoberfläche (*droits de superficie*). Kritisch setzt sich der Verfasser mit früheren „verschnell verallgemeinernden“ Theorien über das afrikanische Bodenrecht auseinander (Malengreau, Possoz u. a.) und kommt selbst zu dem Schluß, daß es kein Kollektiveigentum der sogenannten „Klâne“ oder sonstiger Gruppen bei den Bokoté gäbe — weder am Boden noch an anderen Objekten. Der Untergrund sei vielmehr Alleineigentum des „Patriarchen“ jeder „Kernsippe“, die mit anderen Sippen in der politischen Einheit des Dorfverbandes zusammengeschlossen ist.

In der Tat sprechen zahlreiche Kriterien für ein „Eigentum“ des Sippenältesten an der Substanz des Bodens, so u. a. die Bezeichnung *homóngó* — Eigentümer (im rechtlichen Sinne) für den Patriarchen. Müller unterscheidet jedoch zwischen „*propriété individuelle*“ und „*propriété patriarcale*“ (p. 21). Letzteres hat mit Eigentum in unserem Sinne wenig gemein. Das Veräußerungsrecht des Patriarchen z. B. wird durch die

Nutzungsrechte der Sippenossen an Parzellen der Bodenoberfläche (Grundstücke) so stark eingeschränkt (p. 52), daß man allenfalls von einem „Obereigentum“ des Sippenältesten an der Bodensubstanz sprechen könnte. Dieses Obereigentum ist in vieler Hinsicht familien- und erbrechtlich gebunden und beschränkt. Erst die Arbeitsleistung an der Bodenoberfläche verhilft zu einem individuellen Eigentumstitel am gerodeten Land und seinen Erträgen sowie an Fischfangstellen. Im Gegensatz dazu hat der Boden als solcher nur „potentiellen“ Wert und bildet als Sachgesamtheit kein Eigentumsobjekt in unserem Sinne. Die „potestas“ des „Patriarchen“ umfaßt sozusagen auch das „dominium terrae“; in Anerkennung dieses „Souveränitätsrechtes“ (p. 29) müssen z. B. von den „animaux royaux“ Jagdbeuteabgaben an den Sippenältesten (insbesondere an den rangältesten Patriarchen des Dorfverbandes) geleistet werden (p. 19).

Aus den Ausführungen des Verfassers geht also hervor, daß sehr verschiedene begriffliche Nachbildungen des afrikanischen Bodenrechts und anderer geschichtlich einmaliger Institute möglich sind, solange man sich darüber im klaren bleibt, daß solche Analogien zu unseren europäischen Rechten nur annäherungsweise die Rechtsverhältnisse in fremden Kulturwelten wiedergeben können. Es bleibt nichts anderes übrig, als den Eigentumsbegriff von Fall zu Fall mit einer genauen Inhaltsangabe neu zu definieren. Dies ist dem Autor der vorliegenden Studie mit seiner klaren Unterscheidung der Bodenrechte des Patriarchen und seiner Sippenossen vorzüglich gelungen.

Beachtenswert ist auch die pfandrechtliche Auffassung des „Brautpreises“ (gage dotale, biens dotaux) bei den Mongo: die Güter, welche die Familie des Mannes an die der Frau gibt, werden als Sicherheit und zum Beweis der Heirat hinterlegt (p. 37). Fraglich scheint allerdings, ob diese „gages dotaux“ eine besondere Kategorie von Eigentumsobjekten bilden, wie vielleicht sehr viel ausgesprochener das Vieh bei manchen ostafrikanischen Stämmen, Schmuckgeld in Melanesien usw. Demgegenüber scheint es bei den Mongo keine speziellen Güter zu geben, die ausschließlich als Brautpfand verwendet werden, wenngleich die Brautpfänder als eine Vermögenseinheit behandelt werden.

Vielmehr gehen diese Sachen ebenso wie das von Müller davon unterschiedene sonstige bewegliche Eigentum auf „persönliche Arbeit“ zurück. Sofern in diesen Unterscheidungen afrikanische Eigentumsauffassungen zum Ausdruck kommen, zeigen sie, daß die Eigentumskategorien dort nicht nach einheitlichen Prinzipien aufgestellt werden. Das würde dem aufschlußreichen Befund entsprechen, den Müller aus den Rechtsfabeln der Mongo zieht: das afrikanische Recht ist in erster Linie ein „Fallrecht“, das keine abstrakten Rechtssätze und daher auch keine Eigentumstheorie kennt.

Rüdiger Schott.

Ahlbrinck, W., C. s. s. R., *Op Zoek Naar de Indianen*. Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam, Mededeling No. CXVIII. Afdeling Culturele en Physische Anthropologie No. 52, 184 Seiten, 40 Fotos und zahlreiche Textabbildungen, 2 Karten — 1956.

Erst jetzt ist es durch die Unterstützung des Fonds „Prins Bernhard“ möglich geworden, die ersten Ergebnisse der Forschungsreise Pater Ahlbrincks vom Jahre 1938/39 nach der Südgrenze Surinams in vorliegendem Band zu veröffentlichen. Der um die Erforschung der Karibenstämme Guayanas hochverdiente Gelehrte — seine Hauptarbeit „Encyclopaedie der Karaïben“ vom Jahre 1931 kann als Standardwerk über die Materie gelten — studierte hierbei den Karibienstamm der Wajana (Oyana), zu deren ethnologischer Kenntnis er wertvolles Material beisteuert. Die Suche nach zwei anderen primitiveren karibischen Völkern, den Wama und Wajarikoele (Oyari-coulet), wohl das Hauptziel der Expedition, war, soweit noch möglich von Erfolg gekrönt. In den Wama entdeckte Ahlbrinck ein bisher unbekanntes nomadisches Waldvolk ohne Ackerbau und Kenntnis der Schifffahrt, von der hellen Hautfarbe der Urwaldbewohner, die zu dem Gerücht von den „weißen“ Indianern geführt hat. Sie gehören zu dem primitiven wildbeuterischen Völkersubstrat in Guayana, das in neuerer Zeit mehr und mehr in den Blickpunkt der völkerekundlichen Betrachtung rückt. Von den sagenhaften Wajarikoele konnte der Forscher nur noch die bereits in zivilisierte Umgebung verbrachte, seiner Meinung nach letzte Überlebende ihres Stammes, Malawni, einvernehmen und im übrigen, ähnlich wie später Rauschert (vgl. Z. f. E., Bd. 81, Heft 2, 1956), Nachrichten über sie bei den Nachbarn, Boni-Negern, Wajana u. a.

sammeln. Das Material über die Wajarikoele soll später noch ausführlich publiziert werden, da es weitgehend Aufklärung über diese Vertreter alten karibischen Volkstums geben könne.

Otto Zerries.

Alcina Franch, José: *Floresta Literaria de la América Indígena — Antología de la Literatura de los Pueblos Indígenas de América*. Madrid 1957 (S. A. de Ediciones Aguilar).

„Vertiefen wir uns in diese Blütenlese des literarischen Schaffens der ‚primitiven‘ Völker Amerikas, so wird es uns vergönnt sein, an vielen Stellen unverhoffte Schönheiten zu entdecken; wir werden erstaunliche Übereinstimmungen, aber auch Abweichungen, verglichen mit unseren traditionellen Handlungs- oder Denkweisen, feststellen und die Kenntnis der außergewöhnlichen Welt der mündlich überlieferten Dichtkunst Amerikas wird unseren Gesichtskreis erweitern.“ Der Sinn des vorliegenden Buches geht aus diesen einleitenden Worten des Verfassers, des spanischen Amerikanisten José Alcina Franch, hervor, dessen Verdienst es ist, damit die erste in Spanien veröffentlichte Anthologie der schönsten und gehaltvollsten Proben der Dichtkunst der Eingeborenen des amerikanischen Kontinents zusammengestellt zu haben.

Das Buch ist in fünf Abschnitte unterteilt, deren erster die Literatur der nordamerikanischen Indianer behandelt. Der zweite Teil ist den Nahua gewidmet, und im dritten wird die Mayaliteratur herausgestellt. Daran anschließend behandelt der Verfasser die der Quechua und faßt schließlich in einem fünften Abschnitt Proben der Dichtkunst südamerikanischer Waldlandvölker zusammen. Anliegen des Verfassers ist es, einen größeren Leserkreis in Wesen und Empfinden der „primitiven“ Völker Amerikas, wie sie sich in ihren Gedichten und Erzählungen offenbaren, einzuführen und herauszustellen, wie stark diese Dichtung von religiösen und mythologischen Vorstellungen durchdrungen und bestimmt wird. Zum besseren Verständnis stellt er, neben einer für die amerikanische Eingeborenenliteratur allgemeingültigen Einleitung, den Textproben zu jedem der fünf Abschnitte des Buches einführende und erläuternde Erklärungen voran.

Das vorliegende Buch eignet sich vortrefflich als Einführung oder Leitfaden auf dem so umfassenden und vielseitigen Gebiet der Dichtung des indianischen Menschen, zumal Alcina Franch abschließend eine umfangreiche Bibliographie über Quellen und Studien dazu zusammengestellt hat.

Udo Oberem.

I. Abhandlungen und Vorträge

Neues zur Osterinselschrift

Von

Thomas S. Barthel

Zu unseren gegenwärtigen Kenntnissen über die Osterinselschrift, wie sie an anderer Stelle (1) zusammenfassend publiziert wurden, sind einige Ergänzungen nachzutragen, die sich teils aus der eigenen Feldarbeit, teils aus den Befunden anderer Forscher ergeben. Dieser Nachtrag berührt zwar nicht die Grundfragen des Entzifferungsproblems, fügt aber eine Reihe bisher unbekannter Details hinzu, die sachlich von Nutzen sind.

a) Zum Bestand an Schriftdenkmälern:

Während die Kataloge von Lanyon-Orgill (2) und Butinow & Knorosow (3) unterschiedslos auch Texte der „ta'u“-Schrift einbeziehen, sind vom Verfasser nur Denkmäler der klassischen Osterinselschrift berücksichtigt worden. Dieser Fundus hat sich bisher weder durch Fälschungen in Stein (4) oder in Holz (5) noch durch Passagen von Rongorongozeichen in verschiedenen Eingeborenenmanuskripten (6) erweitern lassen. Die Gruppe nichtklassischer Inschriften umfaßt gegenwärtig folgende Belege:

1. Sogenannte „Häuptlingsunterschriften“ des Jahres 1770.
2. Sogenannte „Schrift des Tomenika“, von Routledge entdeckt.
3. Sogenanntes „Poikefragment“, von Eingeborenen im Gebiet des Ahu Mahatua gefunden und 1938 durch P. Englert an das Naturgeschichtliche Museum in Santiago überwiesen.
4. Die „Bisseltafel“ im U. S. National Museum zu Washington (7). Der gleiche Text kommt außerdem auf dem Rei-miro 13311 des Museo de Historia Nacional zu Santiago vor. Hier handelt es sich fraglos um eine Fälschung, ohne daß damit schon etwas über den Wert der Inschriftenvorlage ausgesagt wäre.
5. Die „Laterantafel“ in Rom. Dieses Objekt gilt bekanntlich als Fälschikat (8). Immerhin ist von Interesse, daß die eingeritzten Zeichen nicht den klassischen Rongorogotypen, sondern einem spärlichen geometrischen Formenschatz entsprechen, wie einem Abguß im Musée de l'Homme zu Paris entnommen werden kann.
6. Die „Concepciónstafel“. 1958 stellte sich bei einem Besuch im Museum von Concepción heraus, daß diese Tafel mit den Umrissen eines Fisches, die angeblich in den 90er Jahren erworben wurde, keine klassischen Rongorongozeichen trägt, sondern eine wenig variable Zahl quasi-geometrischer Formen. Die Schnittechnik ist zweifellos rezent.
7. Das „Tahiti-Reimiro“ in der Sammlung Wolfgang Palen, Paris (9). Dieser Brustschmuck weicht etwas ab von den Umrissen authentischer Stücke. Die mit einem Stahlwerkzeug in die Vorderseite eingeritzte Zeichenreihe erinnert typologisch an den Inschriftenbestand der Objekte 5 und 6.

Obgleich sehr wahrscheinlich ist, daß die Beispiele 4—7 ganz oder teilweise gefälscht sind, bleibt doch die Frage nach den eventuell echten Vorlagen offen. Es weiter unten zu zeigen sein wird, existierte nämlich auf der Oster-

insel noch eine weitere, bisher nicht bekannte Schriftform, die sich sowohl von den eigentlichen „kohau rongorongo“ wie von den „kohau ta'u“ unterschied.

Bis auf den heutigen Tag lebt die Hoffnung, auf der Osterinsel durch Funde verborgener Schrifttafeln den beklagenswert knappen Inschriftenbestand doch noch vermehren zu können. Es wäre aber eine Selbsttäuschung, in dieser Hinsicht große Erwartungen zu hegen; denn die Chance, in einem Höhlenversteck alte Tafeln mit wohl erhaltenen Schriftflächen aufzuspüren, ist leider sehr gering. Erfahrungen von Eingeborenen erweisen ebenso wie eine Entdeckung der deutsch-chilenischen Expedition, daß nur in Glücksfällen ausreichende Konservierungsbedingungen für hölzerne Objekte gegeben sein dürften. Ein auf der Insel berühmtes Beispiel wurde seinerzeit Métraux (10) und Englert (11) erzählt. Im Jahre 1936 schrieb P. Englert im Rapanui-Idiom folgenden Bericht des Juan Araki nieder (12):

Eines Tages sagte Paoa Hitaki: „Fang' gegen Abend das Pferd ein.“ Ich fragte: „Wozu?“ -- „Um zum Krater (Rano Kau) hinaufzureiten. Nimm ein Huhn und zwei Bataten als Zukost mit.“ Am Morgen des nächsten Tages ritten wir zum Vulkan hinauf. Als wir den Rand des Kraters erreicht hatten, sagte Paoa: „Bereite den Erdofen!“ Ich richtete den Erdofen, tötete das Huhn, rupfte und wickelte es in Blätter. Dann nahm ich die heißen Steine beiseite und kochte das Huhn im Erdofen. Er sagte zu mir: „Du bleibst jetzt allein hier, und ich ziehe Striche um dich herum. Wenn die Linien verwischt sind, hast du mir nachspioniert!“ (Denn Paoa Hitaki wollte nicht, daß Juan Araki vom Eingang zur Höhle mit den Schrifttafeln erführe.) Paoa Hitaki stieg hinunter in den Krater und blieb lange dort unten. Als er wieder nach oben kam, trug er in seiner Hand ein Stück von einem „kohau rongorongo“. Er sagte zu mir: „Sieben Schrifttafeln sind verfault, nur dieses Stück ist erhalten geblieben, das ich in meiner Hand hierhergebracht habe.“ Ich sagte darauf: „Gib es mir zum Ansehen!“ (Aber Paoa wollte es nicht zeigen.) Er eilte davon, hinunter nach Mata-veri. Dort gab er das Stück an Manava, und dieser an Edmunds (den damaligen Verwalter der Williamson & Balfour Co.). Danach verlor Paoa Hitaki den Verstand, wurde krank und starb. (Zwei Wochen nach dem Fund war er tot. Die Eingeborenen schreiben diese Folgen der bösen Macht jener Höhle zu, aus der Paoa das Rongorongo geholt hatte.)

Dieser Bericht ist aus verschiedenen Gründen interessant. Zwar wissen wir nichts über den Verbleib des Tafelfragments, doch wird Paoa Hitaki auch als Herr einer geheimen Höhle auf Motunui von den heutigen Eingeborenen genannt. Das Verfahren, einen Unbefugten durch Grenzlinien von einem bestimmten Punkt zu bannen, entspricht den allgemeinen Markierungsregeln ortsgebundener Tabus und ist hier auf die Vorsichtsmaßnahmen für Höhlenverstecke abgestimmt. Verderbliche Folgen für den unbefugten Finder einer Schrifttafel galten lange Zeit hindurch als ein unerschütterlicher Bestandteil der eingeborenen Vorstellungs- und Glaubenswelt. Diese Furcht hat sich zwar in der letzten Generation gelockert, ist aber bis heute nicht ganz verschwunden (13). Paoas Fund fällt spätestens in die 20er Jahre. Um so bemerkenswerter daran ist, daß bereits damals fast alle verborgenen Bildtafeln verrotten waren. Daß sich die Verhältnisse in der Zwischenzeit weiter verschlechtert haben, belegen folgende Daten:

Etwa im Jahre 1943 entdeckten Mariana Atan und Eloria Pakarati ein Rongorongo in einer Höhle unterhalb von Te Aringa-o-hera, nordöstlich von Vai Mataa. Die Höhle selbst war von einer kleinen Schlucht aus offen zugänglich. Als Versteck diente ein mit einem runden Stein verschlossenes Loch in einem entlegenen Teil ihrer Rückwand. Außer einem großen Schädel befand sich darin ein hellbraunes Holzstück, das in Binsen eingewickelt und mit trockenen Bananenblättern verschnürt war. Es hatte die typischen Tafeldimensionen $40 \times 10 \times 2$ cm und war nicht aus Toromiro, sondern vermutlich aus

Hauhauholz geschnitzt. Das Objekt war zu verwittert, als daß man auf seinen Oberflächen noch etwas hätte erkennen können.

Umgefahr 1944 fanden Salome und Eloria Pakarati in einer mittelgroßen Höhle auf der rechten Flanke des Ahu Maitaki-te-moa ein weiteres Rongorongo. Das Stück war aus Makoiholz, etwa $30 \times 10 \times 2$ cm groß, in Binsen gewickelt und im Höhlenboden vergraben. Auch hier war das Holz auf beiden Seiten zu verrottet, um noch lesbare Inschriften zu zeigen. Der Fund war mit einem 50 cm langen Steinbeil (toki), einer Schale (taheta) aus Basalt sowie knöchernen Nähnadeln und Angelhaken vergesellschaftet.

Im November 1955, als die norwegische archäologische Expedition auf der Osterinsel weilte und die Eingeborenen fieberhaft das Gelände nach Tauschobjekten durchsuchten, entdeckte Mariana Atan in Ana Moroki, einer wohl-bekannten Höhle beim Rano Raraku, eine kleine Nebenhöhle, deren sehr niedriger Eingang bisher nicht aufgefallen war. In diesem Versteck lag auf einem Stein ein in Binsen gehülltes Stück Makoiholz. Das Fragment von etwa 7×15 cm war völlig verfault, scheint aber den Umrissen nach ebenfalls ein Rongorongo gewesen zu sein.

Im November 1957 erkundete die deutsch-chilenische Expedition das Gebiet von Hanga Tuu Hata in Hotu-iti. Etwa 50 m vom linken Flügel des gleichnamigen Ahu entfernt, öffnet sich in der felsigen Küste zum Meer hin eine größere Höhle. Von dieser Höhle zweigt zur rechten Hand, teilweise durch eine Steinmauer abgeschirmt, ein System von zwei flachen Höhlengängen ab. In der unteren Nebenhöhle entdeckte R. Vargas ein Stück verfaultes Toromiroholz von $190 \times 60 \times 22$ mm Größe, das in eine Gesteinshöhle von 15 cm Durchmesser hineingesteckt war. Unmittelbar daneben lag ein Schädel. Im hinteren Abschnitt dieser Nebenhöhle, die nur auf dem Bauche kriechend zu erreichen war, fanden wir neben Resten eines Skelettes (Langknochen und ein halbvergrabener Schädel) insgesamt fünf ähnliche Fragmente, die teils auf, teils in dem feuchten Erdreich lagen, und deren größtes $250 \times 75 \times 15$ mm umfaßte. Auch hier war das dunkelbraun-rötliche Toromiroholz vollständig verrottet. Nach Form, Größe und Art der Aufbewahrung dürfte es sich hier mit hoher Sicherheit um die Reste von Tafeln handeln, die zwei Bestattungen beigegeben wurden.

Die Erhaltungsbedingungen der Höhle von Hanga Tuu Hata waren besonders ungünstig, weil zu irgendeinem Zeitpunkt das Meer dort eingedrungen war und den Boden überschwemmt hatte. Daß aber auch günstige Verhältnisse keineswegs einen befriedigenden Erhaltungszustand garantieren, zeigte sich in einer sehr trockenen geheimen Höhle bei Hanga Tetenga, wo die Expedition im Oktober 1957 Beisetzungen fand, die anscheinend aus der Missionszeit der 60er Jahre stammten. Dort war aus Treibholzplanken eine Art Kindersarg zusammengesetzt worden. Trotz der äußerst geschützten Lage und einer regelrechten Ventilation im Höhleninnern war auch hier die flache Oberfläche der Hölzer weitgehend verrottet.

Aus all diesen Erfahrungen geht hervor, daß eine systematische Suche nach getarnten Verstecken in Nebenhöhlen zwar nicht immer erfolglos sein muß, die erhofften Tafelfunde sich dann aber fast immer als „zu spät“ erweisen.

b) Zur Schreibtechnik:

Meine Informanten Gabriel Hereveri und Domingo Pakarati beziehen sich in ihren Auskünften über die alte Schreibtechnik auf den als „Tomenika“ bekannten Leprösen Vaka-tuku-onge-a-teatea-a-hiva sowie auf Aron Rapu. Danach gab es bei der Einwanderung von Hotu Matua „Rongorongo auf Papier“ (14). Als ein Meister namens Hinariru sah, daß die mitgebrachten „Papiere“ zu zerfallen drohten, kam er auf die Idee, nach einem anderen Schreibmaterial zu suchen. Dafür eignete sich besonders die Hülle des Bananen-

stammes (toro maika), welche auf ihrer Innenseite parallele Linien (kaunga o te toro maika) aufweist, die man wie vorgezeichnete Schreibbahnen verwenden kann. Als Griffel zum Einritzen der Zeichen in die weiche Unterlage dienten Vogelknochen (ivi manu), Fischgräten (ivi ika) und Haifischzähne (niho mango). Besonders beliebt war die spitze Gräte (tara) des Fisches „kopuku mangaro“ (15). Ebenso schrieb man auf Bananenblätter (rito maika), deren Blattadern ebenfalls eine natürliche Linierung ergeben. Bis zuletzt fanden sämtliche Schreibübungen von Rongorongo-Schülern auf Bananenblättern statt. Da weder das „toro maika“ noch das „rito maika“ lange haltbar waren (das pflanzliche Material trocknete aus und die Oberfläche mit den Einritzungen verzog sich), wurden die Texte später auf Holz kopiert. Inschriften auf der Hülle des Bananenstammes ließen sich am besten auf einem hölzernen Stab (kohau), solche auf den breiteren Bananenblättern vorteilhaft auf hölzerne Brettchen (miro) übertragen. Nach der Überlieferung seien „Rongorongo in Holz“ erst auf der Osterinsel angefertigt worden. Schließlich wird noch auf den schriftgelehrten Ariki Ngaara verwiesen (16), der in einer kleinen Steinschale Ruß (ngarahu) angerührt, eine Fischgräte (tara kopuku) zum Vorzeichnen und einen Haifischzahn zum Einritzen in Toromiroholz benutzt habe. Je nach Drehung konnte man mit dem Haifischzahn die Zeichen in vier verschieden breiten Umrißlinien in die hölzerne Unterlage schneiden. Obsidiansplitter waren weniger geeignet, weil sie zu leicht abbrachen.

Ein gleicher Entwicklungsgang des Schreibmaterials von „Papier“ über Teile der Bananenpflanze zum Holz ist in knapperer Form schon von Routledge berichtet worden (18). Eine identische Technik von Schreibübungen auf Bananenblättern und auf der Hülle von Bananenstämmen erwähnen Métraux und Englert (19).

Um nun den Wert solcher Traditionen zu prüfen, unternahm ich auf der Osterinsel eine Reihe praktischer Versuche mit den pflanzlichen Unterlagen und den herkömmlichen Griffeln. Dabei zeigte sich bald, daß sowohl „toro maika“ wie „rito maika“ ein ideales Schreibmaterial darstellen, in das mit einem spitzen Gegenstand leicht und flüssig Zeichen eingeritzt werden können. Vor allem aber ließ sich nachweisen, daß ein direkter Zusammenhang zwischen Breite der Textzeilen auf hölzernen Schrifttafeln einerseits und Abstand der Aderung in den betreffenden Pflanzenteilen andererseits besteht. Die Abstände zwischen den Linien im „toro maika“ hängen von der Größe des Stammes ab; bei mittelgroßen Pflanzen sind es im unteren Teil durchschnittlich 10 mm. Bei einem mittelgroßen Bananenblatt beträgt der Abstand zwischen den zentralen Blattadern maximal 15 mm. Am oberen und unteren Blattende sinkt der Zwischenraum auf 8–10 mm. Demgegenüber sind auf den klassischen Schriftdenkmälern zwei Gruppen von Zeilenhöhen zu beobachten: Die größere weist Werte bis 15 mm, die kleinere solche von 10–12 mm auf (20). Mit anderen Worten: Die Zeilenabstände auf hölzernen Schrifttafeln stimmen vorzüglich überein mit den von der Natur gezogenen Linien auf den zum Vorschreiben benutzten Pflanzenteilen. Für die Stichhaltigkeit dieses Zusammenhanges spricht ferner die leicht gekrümmte Form der Zeilen auf gewissen alten Tafeln, die sich nicht aus den Notwendigkeiten der Materialbearbeitung, wohl aber aus den Gegebenheiten eines Bananenblattes als Vorlage verstehen läßt. Außerdem ist der ganze Duktus der Rongorongozeichen so kursiv, daß diese genetisch nur von einer weichen Schreibunterlage, nicht aber von einer Schnittechnik in Holz her begriffen werden können (21).

Zusammenfassend bietet sich folgendes Bild: Die bei der Einwanderung Hotu-Matuas nach der Osterinsel gebrachte Schrift beruhte anscheinend ursprünglich auf einem anderen Material als auf den uns erhaltenen Tafeln. Der kursive Duktus blieb bewahrt in jener Praxis von Schreibübungen, bei denen man mit einem Griffel Zeichen zwischen die Adern eines Bananenblattes oder

zwischen die Linien in der weichen Hülle eines Bananenstammes einritzte, und wandelte sich daher nicht ab zu eckigen Formen, die dem hölzernen Medium besser angepaßt wären. Der Prozeß eines „Vor-Schreibens“ erklärt überdies, wie der Meister den Umfang von Inschriften und Textzyklen jeweils so kalkulieren konnte, daß später keine Abschnitte auf der erst im zweiten Arbeitsgang zu beschriftenden hölzernen Tafel leer blieben. Ferner wird nun verständlich, weshalb die klassischen Schriftdenkmäler keine „Schreibfehler“ aufweisen: Einfach deshalb, weil es sich bei ihnen um „Reinschriften“ handelt, denen eine erste Textabfassung auf vergänglichem Material voranging. Die Zeilenkrümmung verschiedener Schrifttafeln spricht vielleicht für eine direkte und maßstabgetreue Übertragung der auf dem Blatt eingeritzten Zeichenfolgen (22). Wenn die Nachricht über das Schreibgerät des Ariki Ngaara echt ist, und nicht eine durch Kenntnis von Tinte und Feder beeinflusste moderne Version darstellt, muß es außerdem eine Technik unmittelbarer Beschriftung gegeben haben.

Vielleicht läßt sich im Lichte dieser Tatsachen besser verstehen, weshalb sich im Herkunftsland der schriftkundigen polynesischen Einwanderer keine Dokumente einer Proto-Osterinselschrift erhalten haben. Erst Einritzungen in Holz sicherten eine relative Dauerhaftigkeit der einheimischen Literatur über die historischen Zufälligkeiten im Ablauf der Generationen hinweg. Andererseits ist eine ursprüngliche Technik griffelartiger Einritzungen in Blätter, wie sie für die Osterinsel zu erschließen ist, keineswegs einzigartig, sondern für weite Gebiete Süd- und Südostasiens ganz charakteristisch. So waren Palmblätter das typische indische Manuskriptmaterial, und die Griffeltechnik ist besonders für die dravidischen Gebiete bezeichnend (23). Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die spezifisch südindische Schreibtechnik auch in die Kolonisationsgebiete von Champa, Kambodscha und Java übertragen wurde. In Indonesien dienten neben Bambus und Baumbast ebenfalls Palmblätter zum Einritzen (24), und ähnliche Belege fehlen auch nicht für Hinterindien (25).

Um Mißverständnisse zu vermeiden: Es ist hier nicht an einen genetischen Zusammenhang der Osterinselschrift mit südindischen Schriften gedacht, sondern es soll nur die weite Verbreitung einer frühen Materialtechnik illustriert werden. Soweit es heute überhaupt schon möglich ist, historische Verbindungslinien zu ziehen, ist ein Impuls zur Schriftentwicklung eher aus dem südchinesischen Küstenraum denkbar (26). Der Verlust von Schriftdenkmälern aus so leichtvergänglichem Material wie Baumbast oder Blättern in dem ausgedehnten Bereich Ozeaniens mag dafür verantwortlich sein, daß sich die Osterinselschrift nur scheinbar als ein isoliertes Phänomen darstellt.

c) Zu den Schriftarten:

Neben der prinzipiellen Zweiteilung in die Schriftarten „kohau rongo-rongo“ und „kohau ta'u“ ist eine weitere thematische Untergliederung der klassischen Inschriften bekannt. Nach dem heutigen Stand unserer Kenntnisse muß eine — nicht vollständige — Liste folgende Termini berücksichtigen: „kohau timo“, „kohau-o-te-tangata-mate“, „kohau ika“, „kohau-o-te-ranga“, „kohau-o-te-pure“, „kohau kiri“, „kohau manu“ und „kohau pare“ (27). Allerdings ist der Inhalt derart bezeichneter Inschriften nicht immer ganz klar. Für das umstrittene „kohau pare“ (28) konnte ich ermitteln, daß diese Tafel mit der Namengebung für ein Kind zusammenhing. Die Namengebung erfolgte aus der Familie väterlicherseits und war mit einem „pare ingoa“ genannten Geschenk an die Mutter des Kindes verbunden.

Als weitere Spezifizierung einer Inschrift tritt ferner der Ausdruck „kohau totohu“ neu hinzu. Eine solche Tafel hatte die Zauberkraft, durch schwarze Magie einen Gegner ums Leben zu bringen, und wurde deshalb auch „kohau

totohu mo mate" genannt. Dieser Befund stimmt gut überein mit dem Mana, das generell bestimmten Zeichen (rona) zugeschrieben wurde (29).

Schließlich ist ein vertraulicher Hinweis von Victoria Rapahango interessant, die sich auf den 1918 verstorbenen Alten Te Haha beruft. Diesem zufolge kannte noch Ure-Vae-Iko den eigentlichen Namen der Osterinselschrift. Die sakrale Schrift habe nämlich einen sehr wichtigen geheimen Namen gehabt, den Ure-Vae-Iko niemals preisgeben wollte, und der nicht mit dem wohlbekannten Ausdruck „kohau rongorongo“ gleichgesetzt werden dürfte. Ure-Vae-Iko, der Vater der verstorbenen Maria Manuheuroroa, habe dieses höchste Geheimnis vom Ariki Ngaara erfahren, dem er in den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts als eine Art Sekretär (titiro) diene. Es war leider nicht möglich, weitere Einzelheiten über diese interessante Frage zu erhalten.

Als ein besonders wichtiges Resultat darf herausgestellt werden, daß auf der Osterinsel früher eine dritte Schriftart existierte. Die sich ergänzenden und stützenden Auskünfte einer größeren Anzahl von Informanten der älteren Generation (30) lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Eine besondere Schriftart waren die „kohau mama“. Sie hatten eine andere Form als die klassischen Rongorongozeichen. Früher wurden die Schüler in folgender Reihenfolge unterrichtet: Zuerst erlernte man das „kohau ta'u“, wie eine Fibel für Anfänger. An zweiter Stelle folgte dann das „kohau mama“. Erst wenn die Schüler auch diese Schrift erlernt hatten, wurden sie in „kohau rongorongo“ unterrichtet. Angeblich enthielten nur diese die „Gebete“ (pure).

Während die „kohau ta'u“ weltliche Annalen, die „kohau rongorongo“ sakrale Texte sind, ist über den Inhalt der „kohau mama“ heute keine Gewißheit mehr zu erlangen. So bleibt nur übrig, von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes „mama“ auszugehen. Auf der Osterinsel bedeutet „mama“ 1. eine Salzwasserschnecke (*Chiton magnificus*) (31), die in großer Zahl von Frauen auf den Strandfelsen gesammelt wird und früher einen unentbehrlichen Teil der Ernährung darstellte (32), und 2. „kauen, den Mund öffnen“ (33). Ich halte aber eine ganz andere Erklärung für wahrscheinlicher, die sich auf die Sprache der kulturell verwandten Maori stützt. Dort ist die wichtigste Bedeutung von „mama“ nämlich: „perform certain rites with the object of nullifying a hostile spell or of removing tapu; free from tapu“, sowie von „whaka-mama“: „remove by incantation the restriction of tapu, either in a special case, or generally“ (34). Falls meine Interpretation zutrifft, enthalten die „kohau mama“ Texte, um bestimmte Tabus aufzuheben oder sich gegen magische Praktiken eines Gegners zu verteidigen.

Nach den Bauprinzipien der Osterinselschrift kann vermutet werden, daß der Begriff „mama“ in Rebuschreibung ausgedrückt wurde. Tatsächlich existiert ein Symbol der Salzwasserschnecke in den Rongorongotexten mit dem Lautwert „mama“ (35). Eine Variante des gleichen Zeichens spielt nun auch in einem nichtklassischen Text eine auffällige Rolle, nämlich auf der „Bisseltafel“ (36). Da diese Inschrift weder als ein „kohau rongorongo“ noch als ein einwandfreies „kohau ta'u“ zu klassifizieren ist (37), soll als Arbeitshypothese vorgeschlagen werden, daß es sich in diesem Falle um ein „kohau mama“ handelt. Leonardo Pakarati, dem ich eine Photographie der „Bisseltafel“ vorlegte, hielt den Text ebenfalls für ein „kohau mama“. Solche Tafeln scheint es noch vor nicht allzu langer Zeit gegeben zu haben, denn eine Informantin berichtete von der geheimen Höhle eines verstorbenen Verwandten, in der neben sechs „kohau ta'u“ auch sechs „kohau mama“ verborgen gewesen seien.

Überdies kommt das Symbol „mama“ auch außerhalb der Schrift vor. Bei Vai-a-mei, unweit des Leprosariums, befindet sich eine „mama-o-henga“ ge-

nannte Petroglyphe, die in stilisierter Form eine solche Salzwasserschnecke wiedergibt.

d) Zur Zeichendeutung:

Heute gibt es auf der Osterinsel keine Einwohner mehr, die verlässliche Kenntnisse über die Bedeutung individueller Zeichen besäßen. Bis zu Beginn der 20er Jahre versuchten traditionskundige Alte immer wieder vergeblich, an die jüngere Generation Kenntnisse von Schriftzeichen weiterzugeben. Ich traf mehrere bejahrte Männer, die beschämt erklärten, sie seien damals als Knaben zu uninteressiert gewesen, um sich etwa von Tomenika oder Aron Rapu unterrichten zu lassen. Es kann jedenfalls als sicher gelten, daß als letzte Schriftart noch in unserem Jahrhundert das „kohau ta'u" bekannt gewesen ist. Die von Heyerdahl (38) so enthusiastisch begrüßten Listen von Schriftzeichen mit Rapanui-Äquivalenten in Eingeborenenmanuskripten sind ausnahmslos wertlos für die Entzifferungsarbeit und nur als Akkulturationsphänomen von Interesse. Sie stellen nichts anderes dar als Abwandlungen der bekannten „Jaussen-Liste“, d. h. Kopien einer europäischen Analyse, oder kombinieren willkürlich nicht mehr verstandene Rongorongozeichen mit einem davon ganz unabhängigen polynesischen Text (39).

Nur zu einer Zeichenkategorie waren noch neue, wenn auch äußerst spärliche Daten zu eruieren, die anscheinend einen Wahrheitskern besitzen. Es handelt sich dabei um die Symbolisierung von Zahlen durch gewisse Meerestiere. Nach einer Informantin bedeuteten die Zeichen für „Aal" (koreha), „Molluske" (mama), „Krabbe" (pikea) und „Seeigel" (hetuke) jeweils bestimmte Ziffern (40). Ein anderer Informant äußerte sich dahin, daß die Nummer 1 dem Thunfisch (kahi), die Nummer 2 dem Aal (koreha) entsprochen habe. Diese beiden Meerestiere stünden an der Spitze, weil sie bei den Festen als Nahrung am höchsten geschätzt wurden. Danach erst kämen andere Strandtiere, wie einige Muschelarten (pure, pipi) (41). Diese Erinnerungen dürften weniger für die klassische Osterinselschrift, in der Zahlen ja gewöhnlich durch das Mehrfachsetzen eines Zeichens ausgedrückt wurden, als für die Entzifferung der „ta'u"-Schrift von Bedeutung sein. In deren chronologischen Texten ist nämlich die Notwendigkeit gegeben, bestimmte Jahre durch ihre jeweilige Ziffer innerhalb eines Zehnerzyklus voneinander zu unterscheiden. Hierzu paßt übrigens recht gut das Auftreten mannigfaltiger Zeichen von Meerestieren in der Schriftprobe des Tomenika (42).

Ferner sei an dieser Stelle kurz von einem Experiment berichtet, das ich im September 1957 auf der Osterinsel unternahm. Mit meinem hochbegabten Informanten Leonardo Pakarati sprach ich tagelang den klassischen Rongorongotext auf dem sogenannten „Santiagostab" (43) durch, um zu prüfen, ob eigene Teilentzifferungen durch die Diskussion mit einem traditionskundigen Osterinsulaner weiter vorangebracht werden konnten. Im Laufe dieser Zusammenarbeit erlernte Leonardo die bis dahin von mir entzifferten Schriftzeichen und begann, eine Reihe plausibler Deutungsvorschläge für noch unge löste Symbole zu machen. Als noch wertvoller erwies sich sein Verständnis bestimmter bildhafter Rapanuiausdrücke. Verschiedene Zeichenkombinationen ließen sich erst auf Grund seiner Erläuterungen als Metaphern richtig verstehen. Die Resultate waren lohnend genug, um jene heikle Wiederverpflanzung der ausgestorbenen Schrifttradition in das moderne Hangaroa in Kauf zu nehmen, die sich vielleicht zu einem Störungsfaktor künftiger Feldforschung entwickeln kann (44).

Für die Aufhellung von Zeichenbedeutungen sei schließlich auf die Reihe russischer Entzifferungsversuche hingewiesen, die an die Namen Kudrjawzew, Olderogge, Knorosow und Butinow geknüpft ist. Trotz gewisser Mängel, die aus dem anfänglichen Fehlen wesentlicher Unterlagen resultieren (45), haben

sich daraus manche neuen Einblicke ergeben, und es ist zu hoffen, daß im Ethnographischen Institut der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften das Studium der „kohau rongorongo“ weiter planmäßig und fruchtbar fortgesetzt wird.

e) Texte ohne Inschriften:

Eine aufschlußreiche Ergänzung zum „Corpus Inscriptionum Paschalis Insulae“ bilden einige kostbare Rapanuitexte, die uns als Inhalt bestimmter, wenn auch nicht identifizierter Tafeln überliefert sind. Zu solchen Tafelgesängen zählen vor allem mehrere Texte des Ure-Vae-Iko, die 1886 von Salmon und Thomson aufgenommen wurden (46). In zwei anderen Beispielen aus unserem Jahrhundert liegen Erläuterungen zu gewissen „ta'u“-Annalen vor (47). Und schließlich sind verschiedene Fragmente einer Rezitation bekannt, die mit den Worten „he timo te akoako“ beginnt, und von der Routledge erfuhr, daß sie auf einer der frühesten Tafeln stand und „die großen alten Worte“ bildete (48). Während ich an anderer Stelle (49) nur Bruchstücke zusammenstellen konnte, ist inzwischen weiteres Material hinzugekommen, aus dem sich folgender Gesamttext ergibt (50):

- | | |
|----------------------|--------------------------------------|
| 1. he timo te akoako | 6. e te kapakapa |
| 2. he akoako tena | 7. e te herehua |
| 3. e te tuu | 8. e te manu vae punaka |
| 4. e te taha | 9. e te manu vae eha |
| 5. e te kuia | 10. e te pohutuhutu tere vai mangaro |

Sowohl Routledge wie Englert berichten, daß zwar der Sinn einzelner Wörter, nicht aber des Ganzen den modernen Osterinsulanern noch bekannt sei. Die Schwierigkeit einer Übersetzung beruht nicht nur auf dem Gebrauch altertümlicher Vokabeln, sondern vielfach auch auf den übertragenen Bedeutungen. Die beiden ersten Zeilen beziehen sich jedenfalls zweifellos auf das Erlernen einer Rezitation, während der Rest vielleicht eine Serie von Titeln darstellt (51).

Von den Enkeln Tomenikas erhielt ich zwei kurze Fragmente einstiger Tafelgesänge:

- | | |
|---------------------------------------|--------------------------------|
| e aha ana te atua | Was macht der Gott? |
| e hakatupu a i taana poki atariki | Er zeugt seinen ersten Sohn. |
| i roto i te taka o te mahina kotekote | Im Kreisrund des hellen Mondes |

Dieses Bruchstück soll aus einem Rongorongotext stammen und sich auf den Gott Makemake beziehen (52).

ko mata mahore a rere purangi
tokorua mee e akaaka e mitimiti ena

Die erste Zeile gilt einem Manne namens Mata Mahore, Sohn des Rere Purangi, und soll durch Rongorongozeichen ausgedrückt gewesen sein (53). Die zweite Zeile besagt, daß man die Inschrift nicht richtig — wörtlich: „stammelnd und mit der Zunge anstoßend“ — lesen kann. Vielleicht handelt es sich hier um eine altertümliche Verspottung untüchtiger Schüler.

Außerdem konnte ich zwei Texte zu einstigen „ta'u“-Tafeln ausfindig machen. Das eine Beispiel stammt aus dem Eingeborenenmanuskript F und lautet:

- | | |
|----------------|-------------------------|
| ko marama | ka tuna hakaviri a |
| kia ngungu rei | ki raro ki ana moa tahu |
| a ure a reka | te ta'u kapihi |

Es stellt die etwas ausführlichere Version eines schon von Englert (54) publizierten Stückes dar und handelt vom gleichen Ereignis: Ein Mann namens Marama brachte Ngungu Rei, den Sohn des Ure-a-reka, in einer Schlucht bei der Höhle Moa Tahu zum Absturz. Zum (zehnten) Jahrestag des Todes wurde die Tafel verfaßt.

Das andere Beispiel ist in zwei Fassungen belegt (55):

a) i te koro o kara huki	b) aiaia vai uri
iaia te ika	vai a ange
vai a angi	vai tino hee
vai a uri	vai taringa akuaku
vai utu roroa	vai a heva
vai a heva	vai utu roroa
vai tino hee	i te koro karahuki
vai taringa akuaku	o mata nui a raki
te ta'u kapihi	te ta'u kapihi

Nach einem Informanten soll es sich um ein sogenanntes „manu“ handeln, also um einen „Gesang für Erschlagene“ (56). Der Inhalt entspricht völlig den Stichworten zu einem „ta'u“-Text mit seinen Personen- und Zeitangaben. Das Prinzip schärfster Textverdichtung auf die Akteure wird klar, wenn man zur Erläuterung die folgende, bisher unbekannt gebliebene Geschichte heranzieht (57):

Die sechs Meister von Mahatua hießen Vai-uri, Vai-a-ange, Vai-tino-hee, Vai-taringa-akuaka, Vai-a-heva und Vai-utu-roroa. Ihr Haus befand sich unterhalb von Te Tiamo (58). Raki und Mata-nui wurden ihre Mörder. Raki und Mata-nui kamen nach Mahatua und blieben dort im Hause der sechs Meister. Diese unterrichteten sie, wie man feine Umhänge aus Hühnerfedern näht (59). Nachdem sie mehrere Monate dort geblieben waren, standen die beiden eines Nachts auf und erschlugen die sechs Meister von Mahatua. Dann gingen sie fort nach Araki, ließen sich dort nieder und verfaßten einen Gesang auf ihre Opfer, die sechs Erschlagenen von Mahatua. Die Leute von Mahatua begannen zu fragen, aber niemand kannte die Mörder der sechs Getöteten. So blieb es zunächst, und man hörte sich nur um. Im nächsten Jahre zogen zwei Männer in die Gegend landeinwärts von Araki und blieben dort als Gäste im Hause eines Mannes. Der Hausherr erzählte den beiden Männern aus Mahatua Geschichten, bis die Sonne niedriger stand. Schließlich ging er hinaus und sang das Lied für Raki und Mata-nui: „Die Opfer heißen Vai-uri, Vai-a-ange, Vaitino-hee, Vai-taringa-akuaku, Vai-a-heva und Vai-utu-roroa.“ Als das die beiden Besucher gehört hatten, kehrten sie zurück und brachten die Kunde nach Mahatua. Nun kannte man in Mahatua die Mörder der sechs Meister: Raki und Mata-nui waren die Mörder. Daraufhin machten sich erneut zwei Männer auf den Weg. An ihrem Ziel angekommen, erschlugen sie in der Nacht den Raki, den Mata-nui und auch jenen Mann, von dem man den „manu“-Gesang erfahren hatte. Dann kehrten beide an ihren Wohnort nach Mahatua zurück.

Auf das Fest eines Mannes namens Karahuki wird in der vorliegenden Fassung nicht eingegangen. Die Handlung stimmt in manchen Zügen auffällig mit einem „ta'u“-Text überein, den Routledge publiziert hat. Nach ihrem Informanten Kapiera waren es Kao und sein Sohn Nga Kurariha, aus Vinapu, die nach Mahatua zogen und dort von fünf Brüdern das „ta'u“ erlernten. Die beiden töteten ihre Lehrmeister und kehrten dann an ihren Heimatort zurück, wo sie ein Fest begingen und einen „ta'u“-Text verfaßten (60).

Schließlich ist es nicht ausgeschlossen, daß Fragmente von Tafelgesängen auch in gewissen Rezitationen (pata'uta'u) zu Fadenspielen (kaikai) enthalten sind. Die Analyse solcher Texte ist zu einem späteren Zeitpunkt vorgesehen.

Anmerkungen:

- (1) Barthel „Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift“, Universität Hamburg. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde Band 64, Reihe B, Band 35. I Hamburg 1958.

- (2) Lanyon-Orgill „A Catalogue of the Inscribed Tablets and other Artifacts from Easter Island“, in: *Journal of Austronesian Studies* I, 2, 1—20. Victoria 1956.
- (3) Butinow & Knorosov „Preliminary Report on the Study of the Written Language of Easter Island“, in: *Journal of the Polynesian Society* 66, 1, 5—17. Wellington 1957.
- (4) Hierzu gehört beispielsweise die „Steintafel mit Schriftzeichen“ bei Heyerdahl „Aku-Aku“, zwischen S. 224 und 225. Berlin 1957.
- (5) Zum Beispiel die Tafel 5406 des Museo de Historia Nacional, Santiago, deren Texte aus Routledge kopiert wurden.
- (6) Vor allen Dingen in dem sogenannten Manuskript E. — Vgl. Barthel „Native Documents from Easter Island“ (Ms. für Norwegische Archäologische Expedition).
- (7) Barthel „Zwei problematische Schrifttafeln von der Osterinsel“, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 81, 2, 287—292. Braunschweig 1956.
- (8) Zuerst genannt bei Métraux „Ethnology of Easter Island“, Bishop Museum Bull. 160, 392. Honolulu 1940.
- (9) Erstmals publiziert als pl.lo durch Marcel Cohen „La Grande Invention de l'Ecriture et son Evolution“. Paris 1958.
- (10) In den Felddaufzeichnungen von Métraux: „Juan Araki pretend que dans sa jeunesse il vit un morceau de rongorongo dans le main de son padrasto Paoa Hitaki.“ (Ms. 1934 im Besitz des Verfassers.)
- (11) Englert „La Tierra de Hotu Matua“, S. 318. Las Casas 1948.
- (12) Es folgt die wörtliche Übersetzung aus dem Rapanui ins Deutsche. Die in Klammern stehenden Zusätze stammen von P. Englert (Ms. in Hangarua).
- (13) Zuletzt bei Ferdon „Easter Island Exchange Systems“, in: *Southwestern Journal of Anthropology* 14, 2, 146. Albuquerque 1958.
- (14) Die Informanten benutzten das vieldeutige tahitianische Wort „parau“, das u. a. auch „Buch“ bedeutet (vgl. Jaussen „Grammaire et Dictionnaire de la Langue Maorie, Dialecte Tahitien“, S. 166. Braine-le-Comte 1949).
- (15) Hemilutjanus macrophthalmos oder Acanthistus fuscus?
- (16) Als Quelle nannten die Informanten Te Kohou-a-te-Matangi, den einstigen Diener des Ariki Ngaara.
- (17) Zur Rolle von „ngarahu“: Ruß von verbrannten Ti-Blättern mit Zuckerrohrsaft angerührt, diente zum Bemalen des Körpers und von Tapa; derselbe Ruß mit Saft der Poporobeeren wurde zur Tatauierung benutzt (Métraux 1940, 236, 238).
- (18) Routledge „The Mystery of Easter Island“, S. 244 und 279, London 1919, auch betreffs Hinelilu als Schriftkundigen und Befehlshaber des zweiten Bootes der Einwanderer. Anschließend Überlegungen bei Heine-Geldern „Die Osterinselschrift“, in: *Anthropos* 33, 835. St. Gabriel-Mödling 1938.
- (19) Métraux 1940, 390 und Englert 1948, 316.
- (20) Barthel 1958, 159.
- (21) Auf diese Beobachtung machte mich Dr. Bodo Spranz (Bremen) dankenswerterweise aufmerksam.
- (22) Eine Rolle könnte dabei spielen, daß sich der Saft der Bananenpflanze an der Luft verändert und auch Holz zu färben vermag.
- (23) Jensen „Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart“, Berlin 1958. Vor allem S. 381 (dort Quellen in Anm. 2 wichtig) sowie passim für Bilsad, Orissa, barmannische Rundschrift. — Diringer „The Alphabet, a Key to the History of Mankind“, S. 337 und 366. London 1953.
- (24) Diringer 1953, 427: „In Bali, some natives still use an iron style and cut the symbols on a prepared palm leaf, in the same manner as in some parts of India. This practice is still partially continued in some parts of the more eastern portion of Java, and was no doubt at a former period general throughout the island“; ders. 429: „Lamong and Redjang scripts (= SW Sumatra) ... are scratched on bamboo tree bark, or certain forms of leaves.“
- (25) Diringer 1953, 414 (über ein Palmblattmanuskript der Lao aus dem 13. Jh.) und 417 (über heilige Texte der Siamesen auf Blättern der Coryphapalme).
- (26) Vgl. hierzu vor allem Heine-Geldern „La Escritura de la Isla de Pascua y sus Relaciones con otras Escrituras“, in: RUNA VIII, 1, 5—27. Buenos Aires 1957. Auf Heine-Gelderns vergleichende Betrachtungen soll erst in einer späteren Phase der Entzifferungsarbeit eingegangen werden.
- (27) Barthel 1958, 8—10 (nach Routledge, Métraux und Englert).

- (28) Vgl. die Vermutung von Imbelloni „Las Tabletas Parlantes de Pascua, monumentos de un sistema gráfico indo-oceánico“, in : RUNA IV, 136, Buenos Aires 1951, über einen Zusammenhang mit dem Tatauierungszereemoniell.
- (29) Métraux 1940, 399.
- (30) Hierzu zählten: Sara Roe (die älteste Bewohnerin von Hangaroa), Victoria Atan, Victoria Rapahango (mit Bezug auf die verstorbenen Alten Te Haha und Revahiva), Amelia Tepano, Santiago Pakarati, Leonardo Pakarati (nach seinem verstorbenen Vater Nicolas) und Mateo Hereveri.
- (31) Churchill „Easter Island, the Rapanui Speech and the Peopling of Southeast Polynesia“, S. 223. Washington 1912.
- (32) Hieran anknüpfend wurde von einem Eingeborenen als Interpretation „schon viel (Wissen) haben“ bzw. „viel (an Leute) geben“ vorgeschlagen. Er meinte, auf der Stufe der „kohau mama“ sei eben bereits ein hoher Grad von Kenntnissen erreicht worden.
- (33) Von einem anderen Informanten auf das Rezitieren von erlernten Inschriftentexten bezogen.
- (34) Williams „A Dictionary of the Maori Language“, S. 171. Wellington 1957.
- (35) Barthel 1958, 202. Belege für Zeichen 19 auf S. 95.
- (36) Barthel 1956, Abb. 3 und 4.
- (37) Die 1956 vom Verfasser vorgeschlagene Zuordnung zur „ta'u“-Schrift ging von der Voraussetzung aus, daß nur eine nichtklassische Schrift auf der Osterinsel existierte. Tatsächlich fiel aber schon damals die große Zahl von Symbolen auf, die nicht in Tomenikas Schriftbeispiel vorkommen.
- (38) Heyerdahl 1957, 269—272.
- (39) Barthel „Native Documents etc.“
- (40) Die Informantin, Maria Paté Pakomio, bezog sich auf den Alten Nuku und auf ihren Vater Timoteo Paté (den Sohn Tomenikas). Wenig vertrauenerweckend ist ihre Angabe, daß Einritzungen solcher Zeichen in den Fels den Eingang zu geheimen Höhlen markiert hätten.
- (41) Der Informant Timoteo Pakarati zählte zu den kundigsten Fischern der Osterinsel.
- (42) Routledge 1919, fig. 99.
- (43) Barthel 1958, 23—24.
- (44) Auf dieses Experiment komme ich in einem künftigen „Kommentar zu den Schriftdenkmälern von der Osterinsel“ ausführlicher zurück.
- (45) So wirkt sich in dem anregenden Aufsatz von Butinov & Knorsov 1957 die Unkenntnis der Metorogesänge und das Fehlen des Englertschen Vokabulars noch nachteilig aus.
- (46) Thomson „Te Pito Te Henua or Easter Island“, 517—524. Washington 1891. Dabei handelt es sich a) um den Text „Apai“ (stark verstümmelt, noch nicht adäquat bearbeitet, englische Übersetzung unbrauchbar), b) um den Text „Atua matariri“ (Schöpfungsgesang, ausreichende Übersetzungsversuche durch Métraux und Stimson), c) um den Text „Eaha torau ariki“ (Lobgesang auf das Mana des Oberhäuptlings, befriedigend übersetzt durch Métraux).
- (47) Routledge 1919, 252 und Englert 1948, 321—322.
- (48) Routledge 1919, 248. Nach meinen Informanten lernten aber schon die Kinder als erstes diesen Text!
- (49) Barthel 1958, 8.
- (50) Belege: Routledge 1919, 248 für Zeilen 1—2; Estella „Mis Viajes a Pascua“, 131, Santiago 1921, für Zeilen 1—6 (mit fehlerhaften Formen); Englert 1948, 322 für Zeilen 1 und 3—7; Métraux, Feldaufzeichnungen 1934 nach Maria Manuheuroroa, für Zeilen 1—3, 5, 9 und 10; Eingeborenenmanuskript A (1936) für Zeilen 1—9; Manuskript F (Gabriel Hereveri) für Zeilen 1, 2, 5 und 7—9. Außerdem treten die Zeilen 7 und 9 als Abschluß der Rezitation „anakana au i mate ai“ auf.
- (51) Zu den Zeilen 1—3 sei angemerkt, daß hier Nebenbedeutungen eine große Rolle gespielt haben dürften. So bedeutet „tuu“ u. a. auch „Gesang einer Person“ (als Synonym von „riu“ oder „vehi“; vgl. auch Churchill 1912, 265 zu *tuu* 3). „kuia“ gilt auf der Osterinsel als Name eines Vogels (nach Churchill 1912, 219 handelt es sich um den Töpel), läßt aber auch an das gleiche Wort im Maori für „alte Frau, Mutter, Großmutter“ denken (Williams 1957, 154; vgl. auch „kui“ im Manganrevanischen und Marquesanischen). Die Zeilen 6 und 7 enthalten mit Sicherheit Titel: „kapakapa“ (wörtlich „Mit den Flügeln schlagen“) ist ein altertümlicher

Ausdruck für den „Besten, Erfolgreichsten bei der Arbeit“, während „herehua“ (wörtlich „Früchte zusammenbinden“) den „Reichen“ bezeichnet. Die letzten drei Zeilen nennen ungewöhnliche Erscheinungsformen von Tieren: Als „manu vae punaka“ („vae punaka“ bezeichnet auf den Marquesas „pieds dont la peau se détache“) erklärte ein Informant das Symbol eines Vogels mit einem Fuße in der Tomenikaschrift (Routledge 1919, fig. 99, Zeile 3, 3. Zeichen von links). Ein anderer übersetzte es mit „el pajaro gordo para comer“. Mit „manu vae eha“, d. h. „Vogel mit vier Füßen“, wurden anfangs die zuvor unbekannten Schafe bezeichnet (Englert 1948, 468), bis sich dann später der tahitianische Ausdruck „mamoe“ durchsetzte. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß diese Wendung schon vor Ankunft der Missionare eine besondere Bedeutung besaß. In diesem Zusammenhang ist vielleicht ein weiteres Symbol in der Tomenikaschrift interessant (Zeile 3, 2. Zeichen von links). „pohutuhutu tere vai mangaro“ bedeutet wörtlich „über das Süßwasser huschende Insektenlarven“ (Englert 1948, 486 mit Hinweis auf kleine Steinfiguren gleicher Form). Damit ist angeblich gemeint, daß der „timo“ so flink laufen kann wie ein „pohutu“.

- (52) Zur Rolle von Tiki-Makemake als zeugender Gottheit vgl. Barthel „Die Hauptgotttheit der Osterinsulaner“, in: Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Band XV. Berlin 1957.
- (53) In einem modernen Gesang wird „Mata Mahore“ als berühmter Schriftkundiger genannt, der die Rongorongozeichen einkerbte.
- (54) Englert 1948, 322.
- (55) a: nach Leonardo Pakarati, b: nach Gabriel Hereveri (Ms. F).
- (56) Englert 1948, 468—469.
- (57) Folgt deutsche Version von „he vananga o te maori eono o mahatua“. Ich konnte nur die knappe Fassung von Mateo Hereveri aufnehmen; den ausführlichsten Text der Erzählung kennt wohl Maria Luisa Paté von ihrem Großvater Tomenika. — Übrigens werden zwei Steine am Fuße des Puku Naunau in Mataveri nach den Namen der Mörder „Raki“ und „Mata-nui“ genannt.
- (58) Te Tiamo liegt landeinwärts vom Ahu Mahatua und ist eine wichtige Fundstelle der roten Erdfarbe (kiea). Die Namen der sechs Meister entsprechen sechs wichtigen Wasserstellen bis hinauf nach Poike. Vai-a-heva ist bekannt durch seine Felsskulptur an der Südseite des gleichnamigen Berges, während Vai-utu-roroa am Osthang des Maunga Teatea liegt. Der „Maori o Vai-tino-hee“ wird in einem Lied als „Maori Tupahotu“ bezeichnet.
- (59) wörtlich: „te tia o te kahu huhuru moa“. Außerdem erhielten sie Unterricht in „te tapa o te manu“, was man u. a. als das Verfassen eines Gesanges übersetzen kann. Weniger wahrscheinlich ist die Anfertigung von Figuren (manu uru) aus Baststoff.
- (60) Routledge 1919, 252. Bei ihrem Informanten „Kapiëra“ handelte es sich um den Alten Gabriel Revahiva.

Die Ergebnisse der ersten sudanischen Volkszählung in ethnologischer Sicht

Von
Rolf Herzog

Mit 1 Karte und 7 Skizzen

Vom Sommer 1955 bis zum Sommer 1956 wurde in der Republik Sudan die erste Volkszählung durchgeführt. Inzwischen sind die Ergebnisse so weit veröffentlicht, daß eine Betrachtung der Bevölkerungsstruktur und Stammesverteilung gewagt werden darf. Die Republik Sudan ist — streicht man von der Südafrikanischen Union das Mandatsgebiet ab — der größte unabhängige afrikanische Staat. Er verdient allgemeines Interesse nicht nur wegen seines Flächengehaltes und der wirtschaftlichen Erschließungsmöglichkeiten; für Völkerkundler hat er seit eh und je eine Fülle ungelöster Probleme und damit Forschungsaufgaben geboten. Bei voller Würdigung der Leistung vieler bekannter Entdecker oder wissenschaftlich aufgeschlossener Verwaltungsbeamter blieb das ethnische wie soziologische Bild des Landes doch in den Konturen unscharf, bei entlegenen Provinzen oft geradezu verworren. Es wäre müßig, die erheblich voneinander abweichenden Schätzungen hier aufzuführen, um zu beweisen, wie unsicher im Grunde alle bisherigen Darstellungen geblieben sind. Selbst die letzten administrativen Schätzungen lagen 18 bis 22% unter den Zensusresultaten¹⁾.

Mit den statistischen Erhebungen, die nach gleicher Ordnung in allen Landesteilen durchgeführt wurden, ist uns Material in die Hand gegeben, das Beachtung verdient, um so mehr, als kein reisender Forscher auch nur annähernd in der Lage ist, ähnlich zuverlässige Angaben mit nach Hause zu bringen. Er wird immer auf Mitteilungen örtlicher Autoritäten, deren Richtigkeit kaum zu prüfen ist, angewiesen bleiben. Bei der sudanischen Volkszählung aber suchten für diese Aufgabe geschulte Landeskinder die Sippen und Familien auf, um an Ort und Stelle zu zählen, wobei die Behörden jede Hilfe zu leisten hatten. Es wäre töricht, wollte der Ethnologe diese Ergebnisse hochmütig übersehen, nur weil sie nicht von promovierten Fachkollegen zustande gebracht worden sind. Wir sollten im Gegenteil die umfangreichen Zahlenreihen sehr sorgfältig studieren, um fundierte Erkenntnisse zu gewinnen, überholte, aber in gängigen Nachschlagewerken unverdrossen weiter mitgeschleppte Behauptungen zu korrigieren und schließlich als falsch Erwiesenes auszumerzen.

Wenn im folgenden vom Sudan gesprochen wird, so ist damit die gleichnamige Republik gemeint, deren Hoheitsgebiet sich bekanntlich nicht mit dem geographischen Begriff deckt. Die Grenzen der Republik Sudan sind nur aus der Kolonialgeschichte verständlich. Das einstige diplomatische Aushandeln sogenannter Einflußsphären der Mächte hat, bei souveräner Mißachtung völkischer Gegebenheiten, zur unmotivierten Zusammenfassung unterschiedlicher Rassen und Stämme geführt, die sich heute dem kritischen Betrachter als Konglomerat heterogener ethnischer Elemente präsentieren. Hinzu kommt, daß nahezu alle Grenzen Volkstumsgebiete durchschneiden, so z. B. im Norden das der Nubier und Bischarin, im Westen der Masalit, im Süden der Azande und im Osten der Beni Amer.

So wie der Landschaftscharakter von vegetationsloser Sandwüste bis zu üppigem Urwald reicht, schwankt auch der Menschentypus vom hellfarbigen

1) Krotki 1958 S. 13.

Nordafrikaner bis zum tiefschwarzen Neger. Die Statistiker haben deshalb die Einheimischen nach sieben Völkern (*people*) in der 1. Gliederung rubriziert. Die durch das Lochkartenverfahren gegebenen technischen Grenzen ließen die Aufstellung von 56 Stammesgruppen (*tribal groups*) mit 597 Stämmen (*tribes*) zu. Man erwartete von Anfang an nicht, daß alle Untergruppen tatsächlich besetzt würden, sondern rechnete mit rund 450 verschiedenen Stammesangaben²⁾. Damit verfiel man nicht in den Fehler übertriebener Vereinfachung des Zähl-schemas, der zum Beispiel 1952 in Nigeria dazu gezwungen hatte, 30% der Eingeborenen der Northern Region mangels Stammeskategorien als Sonstige zu registrieren³⁾.

Der praktischen Durchführung der Volkszählung standen nicht wenige ernste Hindernisse im Wege, z. B. die verkehrsmäßige Unzugänglichkeit einiger Landschaften, der hohe Prozentsatz von Analphabeten, Sprachschwierigkeiten, die auch nicht durch die Ausgabe der Zählbogen in fünf Sprachen behoben waren, die nicht sesshafte Lebensweise einiger Stämme wie schließlich in den mohammedanischen Provinzen die durch die Sitte bedingte Beschränkung des Zuganges zu den Frauengemächern, so daß vielfach der Hausvater für Frauen und Töchter Angaben machte. Es erwies sich als praktisch unmöglich, die Zählung in allen Landschaften gleichzeitig durchzuführen, weil nicht nur der verfügbare Stab, welcher örtlich durch Lehrer ergänzt wurde, nicht ausreichte, sondern weil z. B. die Nomaden nur zu gewissen Jahreszeiten mit ihren Herden zusammenkommen und damit erfassbar werden, die Sumpfreionen am oberen Nil aber allein in anderen Monaten zu durchqueren sind, und so fort. Die sudanische Volkszählung fügte sich betont in den Rahmen des international Üblichen ein, wie dies sich etwa in den demographischen Jahrbüchern der Vereinten Nationen spiegelt. Abweichend von der Gewohnheit der meisten europäischen Staaten wurde eine *de jure*-Zählung veranstaltet, d. h. es wurde jedermann dort erfaßt, wo er sich hätte normalerweise aufhalten sollen, gleichgültig, ob er am Stichtage tatsächlich in seiner Heimat anwesend war. Bei der zeitlichen Streuung der Zählung über ein Jahr wäre eine *de facto*-Zählung ohnehin wegen der damit sicher verbundenen mehrfachen Erfassung vieler Personen nicht ratsam gewesen.

Der folgenden Betrachtung sei eine Erläuterung der Entstehung der Zählbezirke vorangestellt, da dies zweifellos zur richtigen Einschätzung der stammesmäßigen Geschlossenheit beiträgt. Die 9 Provinzen des Landes wurden für den Zensus nicht in die administrativen Distrikte aufgegliedert. Man übernahm statt dessen die Wahlkreiseinteilung der ersten allgemeinen Parlamentswahl von 1953. Der Vorteil gegenüber der Distriktgliederung lag in der größeren Stammesorientierung. Im Sommer 1953 war nämlich ein lautstarkes politisches Tauziehen über die Einrichtung direkt oder indirekt wählender Kreise über die Bühne gegangen. Traditionsverbundene Politiker hatten mit britischer Unterstützung in 57 von 94 Wahlkreisen den indirekten Wahlmodus (durch Wahlmänner), der den althergebrachten Stammesautoritäten weitgehenden Einfluß sicherte, vergeblich durchzusetzen versucht. Um den zu erwartenden Angriffen der Opposition, besonders der einheimischen Intelligenz, die Spitze zu nehmen, hatten die Verfechter alter Ordnungsprinzipien schon von sich aus mit größter Sorgfalt die Wahlkreise so abgegrenzt, daß jeweils ein Höchstmaß an ethnischer Homogenität erreicht wurde. Indem nun später diese Einteilung zur Grundlage der Zählbezirke ausgewählt wurde, blieb somit der Stammesgedanke wirksam. Dank dieser Entwicklung finden wir jetzt einige in sich relativ geschlossene Stammesgebiete auch statistisch übersichtlich vor.

Die meisten der den Ethnologen wünschenswerten Fragen wurden von den Zählkolonnen gestellt. Allerdings ließ man absichtlich die Feststellung der

²⁾ Report 6th Conf. S. 36; Supplement S. 15.

³⁾ Prothero 1957 S. 176.

Religionszugehörigkeit weg. Insofern vermissen wir hierzu aufschlußreiches Material und bleiben auf letzte Schätzungen angewiesen. 71,3% der Gesamtbevölkerung waren demnach Moslime, 26,7% Heiden, 1,7% Katholiken und 0,3% Protestanten⁴⁾.

Nach der Methode war die sudanische Volkszählung ein sogenannter *sampling census*, nur in den 68 Städten wurde nach anderen Richtlinien gezählt. In einigen Landbezirken fanden zur Prüfung Nachzählungen statt, die im wesentlichen die ersten Erhebungen bestätigten. Im Statistischen Amt in Khartum räumt man deshalb nur Fehlangaben bis zu 1% ein. Diese Behauptung⁵⁾ würde — falls zutreffend — beträchtlich größere Zuverlässigkeit der Ergebnisse bedeuten, als man bisher bei afrikanischen Volkszählungen voraussetzte. In dieser Abhandlung wird von der Richtigkeit der von Khartum ausgegebenen Zahlen ausgegangen. Wie wollte auch ein Außenstehender den Vorwurf, diese oder jene Ziffer sei falsch; begründen? Bei der Entscheidung, entweder abgerundete oder bis zur letzten Stelle genaue Werte zu bieten, entschloß ich mich fürs letztere, denn es ist drucktechnisch keine Einsparung, wenn z. B. anstatt 106 428 vermerkt wird, rund 100 000 Angehörige des Stammes X leben da oder dort. Dann müßte man konsequent, aber umständlich, jede geringfügig veränderte Angabe als solche kennzeichnen. Selbst auf die Gefahr hin, von manchem übertriebener Pedanterie bezichtigt zu werden, ziehe ich die präzise wie kürzere Fassung vor.

Beim Entwurf des Zählungsplanes stützte man sich hinsichtlich der Sprach-, Rassen- und Stammesgruppierung auf bekannte Handbücher. Außerdem wurden Erstfassungen der Gliederung an Experten in aller Welt mit der Bitte um Gutachten versandt. Erst nach Auswertung der eingereichten Kritik ging man an die endgültige Festlegung der Rubriken. Einwände meinerseits werde ich an gegebener Stelle vorbringen. Man tat gut, die in den ersten Interim Reports in bedenklich verbogenem Sinne gebrauchte Bezeichnung *races* später durch *people* zu ersetzen. Grundsätzlich sei angemerkt, daß — wie in vielen Publikationen — in den Tabellen *tribal groupes* eine stattliche Anzahl linguistischer Termini für ethnische Einheiten eingesetzt wurde. Leider decken sich aber oft die Begriffe nur unvollkommen! Das gibt zu Verwirrung und Unklarheit Anlaß! Ein Beispiel dafür: In der Gruppe *Eastern Southernes (mainly Nilo-Hamitic)* werden bei der Volkszugehörigkeit (!) 211 199 *Bari-speaking* Eingeborene angeführt; in der Tabelle der Sprachen erscheinen dagegen nur 167 568 Bari! Das heißt doch, daß 43 631 Eingeborene, vermutlich Angehörige kleiner Stämme, zu Unrecht als Bari-Sprecher klassifiziert wurden, weil sie — günstigenfalls — dieses vielleicht als zweite Sprache beherrschen. Auch ist nicht recht einzusehen, weshalb man die Schilluk keiner eigenen Untergruppe für wert hielt, dagegen den Dinka 5 Positionen im Zählschema zugestand, wovon eine (die Ruweng) — sicher unerwartet — nur mit 111 Seelen besetzt wurde.

Obwohl die Veröffentlichung der Ergebnisse noch fort dauert und vermutlich erst Ende 1959 abgeschlossen sein dürfte, reicht das bisher ausgegebene Zahlenmaterial für eine völkerkundliche Betrachtung aus. Die offiziellen Statistiken sind sauber gedruckt, übersichtlich und mit englischem Text, der weltweite Nutzung eher als eine arabische Fassung zuläßt. Man muß sich an die noch von der anglo-ägyptischen Kondominiumsverwaltung stammende Umschrift gewöhnen, die sowohl von der Transkription der Orientalisten als auch von der gängiger völkerkundlicher Handbücher abweicht. Durchgängig wird der arabische Buchstabe *ġim*, im Sudan stets wie *dj* (z. B. *Djebel* = Berg) gesprochen, mit *g* wiedergegeben; damit auch viele bekannte Stammesnamen, wie *Djuhayna*, *Dja'aliyin* u. a., in ungewohntem Schriftbild.

4) The Middle East, 5th Edition, London 1957.

5) Krotki 1958 S. 14

Dank möchte ich den leitenden Herren des Statistischen Amtes in Khartum und dem Herrn Gesandten der Republik Sudan in Bonn für freundliche Überlassung der Unterlagen sagen, die so weit reichte, daß mir sogar nur maschinenschriftlich vorliegende Aufstellungen zugeschickt wurden.

Das Gesamtergebnis der ersten Volkszählung, für die als Stichtag der 17. Januar 1956 festgesetzt wurde, in der Rangordnung der Provinzen nach der Fläche zeigt die folgende Übersicht⁶⁾:

Provinz und Verwaltungssitz	Größe in qkm	Einwohnerzahl	Bevölke- rungs- dichte	Prozentsatz der im häuslichen Umgang arabisch Sprechenden
Darfur (el-Fascher)	496 373	1 328 765	2,7	54,6 %
Nordprovinz (ed-Damer)	477 078	873 059	1,8	81,0 %
Kordofan (el-Obeid)	380 549	1 197 320	4,6	68,0 %
Kassala (Kassala)	340 658	941 039	2,8	36,3 %
Oberer Nil (Malakal)	236 182	888 611	3,8	1,7 %
Bahr el-Ghazal (Wau)	213 753	991 022	4,6	0,9 %
Äquatoria (Juba)	198 122	903 503	4,4	0,6 %
Blauer Nil (Wad Medani)	142 139	2 069 646	14,6	86,4 %
Khartum (Khartum)	20 971	504 923	24,1	96,9 %
Zusammen	2 505 825	10 262 536	4,1	51,4 %

Ein statistischer Rückblick dient sicher dem Verständnis, auch wenn eingeräumt werden muß, daß alle älteren Angaben Schätzungen waren. 1881, vor Ausbruch des Mahdi-Aufstandes, soll das Land 8 525 000 Einwohner gezählt haben. Seuchen, Hungersnöte und ununterbrochene Kriege ließen die Zahl gewaltig absinken, so daß man nach der Rückeroberung 1899 nur 1 870 500 Menschen vorgefunden haben will⁷⁾. 1935 hatte sich die Bevölkerungszahl auf 5 697 348, 1951 auf 8 764 000 erhöht. Der gleiche Stand wie siebzig Jahre zuvor war damit wieder erreicht.

Die Bevölkerungsdichte der Provinzen schwankt, wie man sieht, beträchtlich, selbst wenn man die durch die Hauptstadtfunktionen anziehungskräftige kleine Provinz Khartum außer Betracht läßt. Die durch den Baumwollanbau zum wirtschaftlichen Schwerpunkt des Landes herangewachsene Provinz Blauer Nil ist achtmal so dicht bevölkert wie die wüstenhafte Nordprovinz. Drei Viertel der Zählbezirke liegen über dem Durchschnitt von 4,1; die Wüsten drücken jedoch den Mittelwert der gesamten Republik nach unten. 5 städtische Zählbezirke (Wad Medani, Omdurman, Khartum-Nord, Khartum und Atbara) ermittelten mehr als 1700 Einwohner je Quadratkilometer. Dem stehen 10 Bezirke mit weniger als 2 gegenüber. Am spärlichsten bewohnt sind die Zählbezirke Amarar und Bischarin/Kassala-Provinz (0,6), Kutum-Ost/Darfur (0,5) und Wadi Halfa/Nordprovinz (0,4).

Ein riesiges Gebiet im Nordwesten erwies sich als absolut menschenleer, weshalb in den nach Durcharbeitung der Ergebnisse ausgegebenen Texten und Karten eine fast quadratische Region, im Norden und Westen von den Landesgrenzen, im Osten vom 30. Grad östl. L. und im Süden vom 17. Grad nördl. Br. eingerahmt, als *uninhabited area* gekennzeichnet wird. Die Landschaft am Djebel Uweinat scheint unbewohnt zu sein; ob auch auf libyscher Seite, muß vorerst offen bleiben.

Die Stammeszugehörigkeit, nicht die Sprache, zugrunde gelegt, ergibt, daß 3 989 533 Araber (oder — wie man einschränken sollte — vorwiegend Misch-

⁶⁾ An anderer Stelle (Herzog 1958 S. 77) habe ich in den letzten beiden Rubriken einige geringfügig abweichende Zahlen geboten, da damals die endgültigen Resultate aus Khartum noch nicht vorlagen. Die hier zusammengestellten Angaben sind offiziell, nur für die Dichteberechnung liegt Witthauers Beitrag zugrunde, vgl. Literaturverzeichnis.

⁷⁾ Report by His Majesty's Agent . . . on the Condition of Egypt and the Sudan, 1903.

linge mit mehr oder weniger erkennbarer arabischer Blutbeimischung, die im Hinblick auf das genealogische Prestige sehr oft übertrieben wird) 38,8% der Gesamtbevölkerung ausmachen. Als zweitstärkste autochthone Einheit folgen 1 982 503 Niloten, d. i. 19,3%. Als drittstärkste Gruppe faßt das Statistische Amt die 902 798 Angehörigen der Stämme des westlichen Darfurs zusammen, welche 8,8% entsprechen. Daran schließen sich an: 645 703 Bedja (= 6,3%), 572 935 Bergnuba (= 5,6%), 548 593 Nilohamiten (= 5,3%), 481 674 Sudan-neger, bezeichnet als *Western Southerners mainly Sudanic*, worunter zusammengefaßt sind Moru-Madi, Bongo-Baka-Bagirmi, Ndogo-Sere, Azande u. a. (= 4,7%), und 330 032 Nubier (= 3,2%). Auf die stattliche Zahl von zugewanderten Afrikanern aus Nigeria oder Französisch-Westafrika wird später einzugehen sein.

Faßt man — wie Krotki⁸⁾ — Araber, Bedja und Nubier als hellfarbige Nordsudaner und Niloten, Nilohamiten, Bergnuba, Darfurer und Westafrikaner als dunkelhäutige „Südliche“ (*Southerners*) zusammen, so ergibt der Vergleich ein nahezu ausgeglichenes Verhältnis von 50 zu 50. Die Republik Sudan ist eindeutig kein rein arabisches Land; ja sie ist es, anthropologisch betrachtet, nur zu einem reichlichen Drittel. Das Übergewicht der Nordsudaner im Geistigen und Politischen wie auch die dominierende Stellung des Islams lassen allerdings den flüchtigen, von Statistiken unbeschwerten Besucher Khartums oft einen anderen Eindruck mitnehmen.

Innerhalb der vielfach untergliederten Sudanaraber spielen die Dja'aliyin, deren 1 013 514 (= 25,4% der Araber oder 9,9% der Gesamtbevölkerung) gezählt wurden, die wichtigste Rolle. Eben das gibt zu denken, denn es ist schon recht gewagt, den Namen überhaupt als Stammesbezeichnung anzuerkennen. MacMichael⁹⁾, ein hervorragender Landeskenner, umriß die Fragwürdigkeit des Terminus mit folgenden Sätzen:

Of the main groups into which the Arabs of the Sudan are popularly divided, and in particular by the native genealogists, the largest and most widely distributed, and at the same time the most loosely knit, is the Ga'aliin.

The distinguishing feature of the congeries included under this name — it cannot be called a tribe — is the claim of its members to be descended from el'Abbás, the uncle of the Prophet; so that in fact the word Ga'ali used in its wider sense has become practically synonymous with 'Abbási, and is borrowed by all the numerous families from Abyssinia to Lake Chad who regard, or make some show of regarding, el'Abbás as their forefather. Not only is this pretension of the Ga'aliin unsupported by evidence, but the actual derivation of their name as accepted by its holders would sufficiently indicate both its hollowness and the popular appreciation of the same.

Glücklicherweise hat man bei der Volkszählung diesen vagen Begriff nur in seiner engeren Abgrenzung gebraucht und Stämme, wie die Djawama'a und Bedeiriya, welche MacMichael den Dja'aliyin zuordnet, selbständig geführt.

Nächst den umstrittenen Dja'aliyin sind zu erwähnen die 765 562 Djuhayna (= 19,1% der Araber) am Blauen Nil und in Kordofan, die 569 289 in Darfur und Kordofan rinderzüchtenden Baggara (= 14,3% der Araber) und die 416 868 Djawama'a-Bedeiriya, von denen über die Hälfte in Kordofan leben.

Bei den Niloten stehen die Dinka mit 1 151 896 an der Spitze. Sie sind — wenn man ihre nicht straff organisierten Untergruppen zusammennimmt — der kopfstärkste Stamm des Landes (= 11,2% der Gesamtbevölkerung) und rangieren noch vor den Dja'aliyin. Nuer gibt es 459 562.

⁸⁾ Report 6th Conf. S. 37.

⁹⁾ MacMichael 1922 Bd. I S. 197.

Bei den Bedja ist zu bedenken, daß, mit Ausnahme der Hadendoa, Teile der Stämme auf ägyptischem oder eryträischem (äthiopischem) Hoheitsgebiet schweifen, also die im Sudan ermittelten Ziffern nicht dem Gesamtbestand dieser Stämme gleichzusetzen sind. Mit 259 594 führen die Hadendoa, ihnen folgen 100 654 Beni Amer, 97 651 Amamar und 68 588 Bischarin.

Wohl im Hinblick auf die noch unzureichende völkerkundliche Erforschung hat man sich bei der Klassifikation der Nilohamiten, wie schon kritisch vermerkt, stark an die Linguistik angelehnt. 211 199 angeblich Bari Sprechende sind die bedeutendste Untergruppe; 120 042 Latuka- und 93 862 Didinga-Sprecher wurden daneben erfaßt.

Unter den Sudansprachen Sprechenden stehen 212 380 Azande an erster Stelle. Von ihnen gilt das schon über die Bedja Gesagte; ihr Lebensraum ist in drei verschiedenen Territorien aufgegangen: Sudan, Belgisch-Kongo und Französisch-Äquatorialafrika. 109 755 Moru-Madi und 71 298 Ndogo-Sere folgen.

Die rassische Homogenität ist in den Provinzen wie Zählbezirken sehr unterschiedlich. Die in sich einheitlichste Provinz ist Oberer Nil mit 93,6% Niloten, dicht gefolgt von Bahr el-Ghazal mit 93,0%. 99,3% der Nuer leben in Oberer Nil, 94,4% der Dinka in Bahr el-Ghazal. — Den beiden Nilotengebieten folgt die Provinz Blauer Nil, deren Bewohner zu 73,7% arabische Herkunft angaben. Hier ist der Anteil zugewanderter Westafrikaner besonders hoch; mit 12,2% stellen sie die zweitstärkste Gruppe. — In der Nordprovinz behaupten genau zwei Drittel arabische Abkunft; 19,8% nannten sich Nubier. — Auch in der Provinz Khartum dominieren die Araber mit 60,7%; unter den zahlreichen anderen Herkunftsgruppen sind die Nubier mit 14,5% am stärksten. — In Darfur machen die einheimischen, in der Statistik als *Tribes of Western Darfur* bezeichneten Stämme 57%, die Araber 28% aus. — Im benachbarten Kordofan lassen die arabischen Stämme mit 56,2% die Bergnuba, auf die 29,9% entfallen, hinter sich. — In Äquatoria stehen 55,5% Nilohamiten vor 39,7% Sudannegern (*Western Southerners mainly Sudanic*). Mit Äquatoria ist die dritte und letzte der Südprovinzen aufgeführt, deshalb dürfte hier der Ort sein, hervorzuheben, wie auffällig das arabische Element bisher im Süden des Landes eine *quantité négligeable* geblieben ist, denn in Äquatoria und Bahr el-Ghazal beläuft es sich auf weniger als 1 pro mille und in Oberer Nil auf 4 pro mille. — Selbst in der Kassala-Provinz, die am Ende der Rangordnung nach rassen- oder stammesmäßiger Geschlossenheit steht, stellt die stärkste Gruppe, die Bedja, mehr als die Hälfte, genau 53,7%, während die Araber nur 29,9% Prozent erreichen.

Ein teilweise erheblich verändertes Bild bietet die Statistik der im häuslichen Umgange gesprochenen Sprachen. Im Hinblick auf die häufige Zweisprachigkeit mußte die Frage bei den Erhebungen sinnvoll so gestellt werden. 51,4% der Gesamtbevölkerung sprechen in den eigenen vier Wänden bzw. in der eigenen Hütte arabisch. Das bedeutet: 1 286 674 Menschen, die sich selbst rassisch keinen arabischen Ursprung beilegen, haben diese erste Landessprache angenommen; oder anders ausgedrückt: nur drei Viertel der arabisch Sprechenden sind abstammungsmäßig Araber. Bedenkt man, daß ein erheblicher Teil der Männer an sich anderssprachiger Bevölkerungsgruppen, wie Nubier, Bedja oder Darfurer, zweisprachig ist und Arabisch hinreichend beherrscht, es zu Hause jedoch nicht anwenden kann, weil es die Frauen nicht verstehen, so ergibt sich ein noch weiterer Einfluß der arabischen Sprache. Im Hinblick auf die Wirksamkeit von Presse und Rundfunk ist dieses Faktum von Bedeutung. 17,7% der Gesamtheit sprechen nilotische Sprachen. Die Tabelle auf Seite 176 gibt den Prozentsatz der Arabischsprecher nach den Provinzen. Im Süden, wo — wie ausgeführt — anthropologisch der arabische Einfluß minimal bleibt, ist die Zahl der Arabischsprecher jeweils um ein Vielfaches

höher, was teilweise wohl darauf zurückzuführen ist, daß sich zum Islam bekennende Neger, deren Zahl von Jahr zu Jahr wächst, aus Prestigegründen die Sprache des Korans als ihre Umgangssprache angaben, wobei die wirkliche Beherrschung in Frage gestellt bleiben mag, und daß zum anderen verschiedene völkische Splittergruppen in verkehrsmäßig erschlossenen Landschaften Arabisch als *lingua franca* annehmen. Dies belegen die Zählungen in Malakal, Renk und anderen Siedlungszentren. In Oberer Nil ist das Verhältnis von blutsmäßigen Arabern zu Arabischsprechenden 1 zu 4, in Äquatoria 1 zu 6, in Bahr el-Ghazal gar 1 zu 9. In anderen Regionen hat der sprachliche Arabisierungsprozeß folgendes Ausmaß erreicht:

130 222	Bewohner der Nordprovinz	} nichtarabischer Abstammung sprechen jetzt zu Hause arabisch
131 215	" der Kassala-Provinz	
182 774	" der Provinz Khartum	
207 205	" Kordofans	
262 110	" der Provinz Blauer Nil	
350 115	" Darfurs	

Die in dieser Tabelle erkennbare Tendenz wird sich vermutlich in Zukunft eher verstärken als abschwächen, denn sowohl der Einfluß des Islams als auch das im Ausbau begriffene Schulwesen, mit Arabisch als Unterrichtssprache im Norden und als zweiter Pflichtsprache im Süden, sorgen für ständige Zunahme.

26 Zählbezirke verzeichneten weitgehende, d.h. mindestens 99prozentige sprachliche Einheitlichkeit. In 22 davon herrschte die arabische Sprache, in 2 Dinka und je in einem Nuer oder Teso, ein nilohamitisches Idiom.

Neben dem Arabischen haben noch Nuer und Azande Sprecher hinzugekommen, wenn auch in weit geringerem Umfange, nur etwa 1%. Die anderen linguistischen Gruppen haben ausnahmslos an Bestand eingebüßt. Bei den Dinka hält sich das in Grenzen, 97,8% ihrer Stammesangehörigen bedienen sich der eigenen Sprache; bei den Moru-Madi, Sprechern einer Sudansprache, sind es 93%. 84,3% der Bergnuba und 73,2% der Bedja sind ihren eigenen Idiomen treu geblieben, dagegen hören nur noch 50,8% der Nubier ständig heimatliche Laute in den eigenen vier Wänden.

Offenbar steht die Streuung verschiedener Stämme über das ganze Land, also über ihren eigentlichen Lebensraum hinaus, in ursächlichem Zusammenhang mit der Aufgabe der eigenen Sprache, die wohl richtig als Zeichen des Verlustes kultureller Eigenständigkeit gedeutet werden darf. Abgeirrte Einzelgänger, in der sudanischen Verwaltungssprache gelegentlich als stammesentwurzelte Südliche (*detribalized southerners*) bezeichnet, kommen in allen Provinzen vor, wenn auch oft in unerheblicher Zahl. Zum Beispiel wurden in der wüstenhaften Nordprovinz 5862 Niloten¹⁰⁾ festgestellt, die samt und sonders dort fremd wirken und zu einem Teil vermutlich Sklavennachkommen sein mögen, denn nur noch 14 von ihnen sprechen ihre eigenen Stammesdialekte. Prüft man die Zusammensetzung der in der Fremde ansässig gewordenen Niloten, so zeigt sich der geringe Anteil der Nuer an der Abwanderung. Sie sind offenbar viel heimatverbundener als die Dinka, welche gemeinsam mit Fundj-Stämmen das Gros der Auswanderer stellen. Spärlich bleibt die Abwanderung auch bei den Azande, von denen sich nur 807 außerhalb der Südpfeiler niedergelassen haben. Mehr als die Hälfte dieser Azande hat sich der Provinz Khartum zugewandt, d.h. vorwiegend den Städten Khartum und Omdurman, die zusammen mit den Baumwollgebieten der Gezira die größte Anziehungskraft ausüben. Dies zeigt sich auch bei der Analyse der Streuung anderer Stämme. Bergnuba, zu 92% ihrer Heimat Kordofan verhaftet, sind inzwischen in stattlicher Zahl (43 549) über alle Provinzen, zu zwei Dritteln

10) Nur ständig dort Seßhafte, nicht Gelegenheitsbesucher!

nach dem Blauen Nil und Khartum, gewandert. Auch von ihnen haben drei Viertel die eigene Sprache aufgegeben.

Hellfarbigen Nordsudanern fällt das Einschieben in Dörfer oder Städte vorwiegend arabischen Gepräges leicht, da sie sich äußerlich nicht abheben und ebenfalls Moslime sind. So nimmt es nicht wunder, daß unter Bedja und Nubiern der Abwanderungsprozentsatz höher liegt. Die Bedja sind in der Provinz Kassala, wo 78 % von ihnen leben, beheimatet. 140 086 haben sich außerhalb (61 682 davon in den Provinzen Blauer Nil und Khartum) niedergelassen; jedoch bedient sich weniger als ein Zehntelpromille davon noch der eigenen Sprache.

Von den auf sudanischem Hoheitsgebiet lebenden Nubiern (rund ein Drittel ihres Gesamtbestandes gehört zu Ägypten!) sind weniger als die Hälfte in der Heimat, den Zählbezirken Wadi Halfa und Dongola, wo sie 68,9 % der Bevölkerung ausmachen, zu finden. (Hierzu sind noch Einschränkungen nötig, vgl. S. 192). Bei ihnen ist die Abwanderung am häufigsten. 173 091, mehr als die Zahl der in den beiden genannten Bezirken Verbliebenen oder 52,5 % der sudanischen Nubier überhaupt, sind über alle Landschaften verstreut. Davon leben 73 432 in der Provinz Khartum, 43 796 am Blauen Nil, 22 503 in Darfur, 16 181 in anderen Teilen der Nordprovinz, 10 338 in der Provinz Kassala usw. Nur 3 % der Ausgewanderten haben Nubisch als häusliche Umgangssprache bewahrt.

Ein Blick auf die Berufsstatistik läßt die Republik als ausgesprochenes Agrarland hervortreten. Die Erhebungen zielten auf die Feststellung der Hauptberufe, die in 68 Kategorien unterteilt wurden, wie auch evt. Nebenberufe, die aber noch nicht veröffentlicht sind. Im Hinblick auf die weitverbreitete Kinderarbeit rubrizierte man die Berufszugehörigen entweder als „männlich, unter Pubertät“ bzw. „über Pubertät“ oder dasselbe „weiblich“. 3 799 964 Sudaner beiderlei Geschlechts bezeichneten sich als erwerbstätig (*gainfully employed*), wozu bemerkt werden muß, daß ein nicht ermittelter, aber zweifellos beträchtlicher Prozentsatz davon nur durch Naturalleistungen (vermutlich oft sogar im elterlichen Haushalt) entschädigt wird, daneben jedoch keinen Lohn in Geld erhält. Von der Gesamtbevölkerung sind 96,5 % der Männer, 52,3 % der Knaben, 9,4 % der Frauen und 6,9 % der Mädchen in diesem weiten Sinne berufstätig. Zahlenmäßig nicht berücksichtigt ist dabei die Gruppe der „unproduktiven Beschäftigungen“, in der man Bettler, Sonstige, Schüler, Studenten und — wenig schmeichelhaft — auch Hausfrauen unterbrachte. 85,2 % aller Sudanerinnen über Pubertät gaben Hauswirtschaft als ihre vorwiegende Tätigkeit an. Von den erwerbstätigen 283 038 Frauen bezeichneten sich 78,6 % als Bäuerinnen, was zweifellos in allen Fällen mit ständigen Aufgaben im Haushalt einhergeht.

Faßt man die mit Landwirtschaft und Viehzucht verbundenen Berufsgruppen, Farneigner oder -verwalter, Bauern, Viehhalter (nomadisch oder nicht-nomadisch), Landarbeiter und Hirten zusammen, so ergibt sich, daß 86,6 % der Erwerbstätigen beiderlei Geschlechts und Alters hier ihr Brot finden. Dem stehen nur 2,9 % Handwerker gegenüber.

Deutlicher wird das Bild vermutlich, wenn man sich auf die das Wirtschaftsleben beherrschenden Männer beschränkt. Im Landesdurchschnitt widmen sich 84,5 % der Landwirtschaft oder Viehzucht. Über diesem Mittelwert liegen die Provinzen Oberer Nil, Bahr el-Ghazal (beide über 95 %), Darfur und Äquatoria; am Ende der Tabelle rangieren Blauer Nil (78,7 %), Nordprovinz (69,4 %) und Khartum (28,8 %). Löst man die hier zur größeren Übersichtlichkeit gebildete Sammelkategorie „Landwirtschaft und Viehzucht“ in ihre Einzelbestandteile auf, so führen mit Abstand die Bauern (*farmer*), als welche sich 1 863 099 Männer, d. i. 67,7 % der männlichen Erwerbstätigen über Pubertät, bezeichneten. Der Begriff Bauern, wie in der Volkszählung verwandt,

schließt Pächter, z. B. der Bewässerungsfelder der Gezira, und offensichtlich auch Viehzüchter, die gleichzeitig Anbau treiben, wie Landarbeiter mit etwas eigenem oder Deputatland ein. Das wird zum Teil dadurch erklärlich, daß in einigen Übergangszonen der Bauer nach allgemeinem Empfinden in der sozialen Wertskala höher steht als der Nomade und man deshalb aus Gründen des Ansehens diese Berufsgruppe für sich in Anspruch nimmt, selbst wenn die Viehzucht, betriebswirtschaftlich gesehen, zuerst genannt werden müßte. Neben diesem psychologischen Faktor ist zu bedenken, daß reiner Nomadismus ohne damit verbundenen Pflanzenbau außerordentlich selten ist und wohl auch früher war¹¹). Somit blieb es eine Frage der Selbsteinschätzung und stammesgebundenen Wertbegriffe, ob sich ein Mann als nomadischer Viehzüchter mit bäuerlicher Tätigkeit als 2. Beruf oder umgekehrt als Bauer und Viehzüchter im Nebenberuf registrieren ließ. Zur Erhärtung der Behauptung der örtlichen Unterschiedlichkeit seien zwei mehr oder weniger typische trockene Weidelandschaften, Dar Kababisch im nördlichen Kordofan (Bevölkerungsdichte 1) und der Zählbezirk „Amarar und Bischarin“ im Nordosten des Landes (Dichte 0,6), herausgegriffen. Nach der verwaltungsmäßigen Aufgliederung leben 82,1 % der Kababisch in nomadischen Omodias¹²); 46,8 % ihrer erwerbstätigen Männer, d. i. 19 988, bezeichneten sich als nomadische Viehzüchter, 29,6 % als Hirten, nur 7,1 % als Bauern und ein einsamer Sonderling als Landarbeiter. Bei den Amarar und Bischarin gehörten 64,8 % der Bewohner in nomadische Omodias, aber die Berufsangaben bieten ein nahezu entgegengesetztes, fast trügerisches Zahlenbild: 64,6 % der erwerbstätigen Männer nannten sich Hirten, 19 % Bauern, aber nur 3 pro mille Nomaden (= 104 Individuen). Landarbeiter wollte nicht ein einziger sein.

Nach diesen Präliminarien wird das Erstaunen des kundigen Lesers über die relativ geringe Gesamtzahl von 90 774 registrierten erwachsenen männlichen nomadischen Viehzüchtern im Hauptberuf (= 3,3 % der männlichen Erwerbstätigen) gemildert sein. Auch zu den hohen Hirten- und niedrigen Landarbeiterzahlen scheint ein erklärendes Wort angebracht. Nach den Bauern stellen die 277 214 erwachsenen Hirten die zweitstärkste Berufsgruppe (10 % der Erwerbstätigen) dar; die Landarbeiter machen dagegen nur 1,2 % aus. Im Sudanarabischen wie manchen Sprachen der Südprovinzen ist den Entsprechungen zu den *farm labourers* des englischen Zählbogen-Originals ein gewisser diskriminierender, zumindest nicht eben das Selbstbewußtsein hebender Beigeschmack eigen. Deshalb haben zweifellos Tausende von Männern, die zwar jahreszeitlich auch Herden hüten, häufiger aber zur Feldarbeit herangezogen werden, die Registrierung als Hirten vorgezogen. Wer würde schon bei uns im Fragebogen sein Kreuz hinter „Knecht“ oder „Magd“ anbringen, wenn ebenso „landwirtschaftliche Facharbeiter“ zu haben sind?

In allen Städten sind Kleinhändler anzutreffen. Insgesamt wurden 63 913 Krämer (*shop-keeper*) erfaßt. Sie sind nach Bauern, Hirten und nomadischen Viehzüchtern die viertstärkste Berufsgruppe. Rechnet man ihre 15 399 erwachsenen männlichen Ladengehilfen hinzu, bringt es der Kleinhandel auf 2,9 % der berufstätigen Männer.

Lohnarbeit der Frauen ist im Sudan noch immer die Ausnahme. In den mohammedanischen Landschaften verlangt die Sitte eine spürbare Begrenzung der Frau auf die häuslichen Bezirke, die jedoch nicht so weit geht wie die Abkapselung der Städterin im Vorderen Orient (zumindest bis in die jüngste Vergangenheit). Regelmäßige Arbeit in einem Betrieb mit anderen männlichen Beschäftigten wird von den Ehemännern zumeist als unzumutbar abgelehnt. Geburtenfreudigkeit und lange Stillzeiten lassen zudem häufige, für den Arbeitgeber unangenehme Unterbrechungen entstehen. Die oben gebotene

11) Vgl. Herzog 1956 (S. 213–221).

12) Etwa zu übersetzen: Amtsbezirk eines Gemeindevorstehers, Bürgermeisterei.

Gesamtzahl der berufstätigen Frauen und die in der Statistik zutage tretenden erheblichen Unterschiede bei den Provinzen (21,3 % aller weiblichen Wesen über Pubertätsalter in Darfur erwerbstätig, gegen 2,2 % in der Nordprovinz) lassen leicht ein verzerrtes Bild entstehen, denn tatsächlich sind die Schwankungen wieder auf mögliche Selbsteinschätzungen entweder als „Bäuerin“ oder als „Hausfrau“ zurückzuführen. Dort wo es vornehmer klingt, Bäuerin zu heißen, ist damit der Prozentsatz der berufstätigen Frauen angehoben. Wir ziehen einen anderen Blickwinkel zur Erhellung der Lage auf dem Arbeitsmarkt vor, wobei die Gruppe „Landwirtschaft und Viehzucht“, worin 83,4 % aller weiblichen Arbeitnehmer eingeschlossen sind, ausgeklammert bleibt. Wir erfassen hingegen 15 darin nicht berücksichtigte Berufsgruppen und gelangen damit zu einer Übersicht, wie viele vermutlich echte Lohnempfängerinnen sind. Ergebnis: 46 167 oder 1,5 % aller Frauen (ohne Berücksichtigung der Mädchen). Die zusammengefaßten 15 Kategorien sind im einzelnen sehr unterschiedlich besetzt. Zahlenmäßig am bedeutendsten sind die 20 739 weiblichen *craftsmen* oder *mechanics* (zu 99 % in den Untergruppen *textile* und *light industries craftsmen*); ihnen folgen 15 696 im *skilled personal service*, wovon die Hälfte Hausgehilfinnen sind. Dagegen sind die 6 Betriebsleiterinnen statistisch unerheblich. In der Rangordnung der Landesteile steht dann die Provinz Khartum, in der 5,1 % der Frauen echte Lohnempfängerinnen außerhalb der Landwirtschaft sind, an der Spitze, gefolgt von Blauer Nil (2,5 %). Am Ende rangieren Oberer Nil (0,8 %), Darfur (0,6 %), also in deutlichem Gegensatz zu der oben vermerkten Gesamtzahl berufstätiger Frauen, und schließlich Aquatoria mit 0,2 %.

In einem Lande, in dem vorerst weder Jugendschutzgesetze die Kinder vor beruflicher Ausbeutung schützen noch allgemeine Schulpflicht besteht, ist erklärlicherweise der Anteil der Minderjährigen an der Arbeiterschaft hoch. Im Landesdurchschnitt arbeiten 52,3 % der Knaben unter Pubertätsalter, davon 96,4 % in der oben umrissenen Sammelgruppe „Landwirtschaft und Viehzucht“. Wie viele davon wirklich Lohn empfangen, bleibt offen. Nur in der Provinz Khartum sinkt der Satz dieser Beschäftigungsgruppe auf 77,9 %; in allen anderen Landesteilen beträgt er über 90 %. 387 199 Jungen nannten sich Hirten; das ist die gewichtigste Einzelgruppe, umfangreicher als die der Schulbuben. Demgegenüber gehörten den *craftsmen*, *mechanics* und *machinery operatives*, die man als Facharbeiter bezeichnen darf, nur 6 382 Jugendliche als Nachwuchs an, das sind 4 pro mille der in Betracht kommenden Jahrgänge. — Unter dem Landesdurchschnitt liegt die Knabenarbeit in den vier Provinzen, in denen das Schulwesen bisher am weitesten ausgebaut werden konnte (vgl. S. 183).

Der Mädchenarbeit steht nicht so sehr das Bildungsstreben entgegen, als vielmehr die Absicht der Eltern, Töchter jung und jungfräulich zu verheiraten. Letzteres spielt — besonders unter den Moslimen — eine Rolle beim Aushandeln des Brautpreises. Die unbeaufsichtigte Tätigkeit außerhalb der Familie stellt deshalb ein Risiko dar, dessen materielle Nachteile den kärglichen Lohn, den ein berufstätiges Mädchen u. U. dem elterlichen Haushalt zufließen läßt, übertreffen können. Der Landesdurchschnitt der erwerbstätigen Mädchen vom 5. Lebensjahr bis zum Pubertätsalter liegt deshalb mit 6,9 % merklich unter dem der Knaben. 85,5 % von ihnen sind in den mit Landwirtschaft und Viehzucht verbundenen Berufen zu finden. Über dem Mittelwert liegen Darfur, Aquatoria und Kordofan, alle übrigen Gebiete darunter; am Ende der Aufstellungen rangiert die Provinz Khartum, wo nur 29,5 % der arbeitenden Mädchen dieser Kategorie angehört. Als Einzelgruppe stehen in acht von neun Provinzen die jugendlichen Hirtinnen (schon das Wort klingt sonderbar!) an der Spitze. Die sehr unterschiedliche Heranziehung der Mädchen zur Herdenbetreuung ist völkercundlich interessant. Die höchsten Hundertsätze junger Hirtinnen finden wir in Darfur allgemein und bei den Masalit im besonderen; in Kordofan

überlassen die Mesiriya und Hamar oft ihre Tiere der Aufsicht von Mädchen, auch bei einigen Dinka- und Nuerstämmen geschieht das häufig. Bei den vorher als relativ reine Nomaden herausgestellten Kababisch und Bedja ist dagegen der Anteil der Mädchen an der Gesamtzahl der Hirten verschwindend gering. Zweifellos spielen hier moralische Maßstäbe, wie die altüberlieferte Hochschätzung der Jungfernschaft bei einigen Nomadenstämmen, eine wichtige Rolle. Je größer indes die voreheliche Freiheit der Mädchen ist, desto stärker sind sie im Berufsleben und damit auch im „Hirtenstande“ zu finden. Eine noch unabwendbarere Gefährdung sehen die meisten Eltern offenbar in der Weggabe ihrer Töchter als Hausangestellte. Dieser Beruf ist zwar nach der Sammelgruppe „Landwirtschaft und Viehzucht“ der nächststärkste, umfaßt aber nur 3 pro mille der in Frage kommenden Jahrgänge. Allgemein entfällt im Sudan auf 2,3 männliche Hausdiener aller Altersstufen nur 1 weibliche Hausgehilfin.

Der Zugang zu gehobenen Berufen setzt natürlich Mindestforderungen hinsichtlich des Bildungsstandes voraus. Die Statistik des Analphabetentums läßt darüber hinaus Rückschlüsse auf das kulturelle Niveau der Landschaften zu. Insgesamt haben 88,1 % aller Sudaner über Pubertätsalter nie eine Schule besucht (78,4 % der Männer; 97,3 % der Frauen). Die Erhebungen umfaßten bei den Schriftkundigen auch den absolvierten Schultyp. Die überwältigende Mehrheit hatte sich mit Grundschulbildung begnügen müssen. Nur 39 051 Männer (= 1,4 %) und 7237 Frauen (= 0,2 %) hatten Mittelschulen besucht, und 21 748 Männer (= 0,8 %) wie 4181 Frauen (= 0,1 %) hatten ihre Ausbildung an einer Oberschule oder Hochschule beenden können. Zu den Grundschultypen zählen säkularisierte Regierungsschulen (im Süden bis vor kurzem meist von den Missionen geleitet) und die nur wenige Jahre allereinfachste Kenntnisse vermittelnden Koranschulen der mohammedanischen Gebiete. Auf diesem letztgenannten, recht unvollkommenen Bildungswege haben viele des Lesens Kundige, in Darfur sogar die Hälfte aller männlichen, dem Analphabetentum den Rücken gekehrt. In der Schulbildung der Männer liegen die Provinzen weit auseinander: in der Provinz Khartum kann die Hälfte der männlichen Erwachsenen, in Oberer Nil, dem bildungsmäßig zurückgebliebensten Landesteil, aber nur 2,3 % lesen und schreiben. Die Nordprovinz liegt an zweiter, Bahr el-Ghazal an vorletzter Stelle. Steigt man auf die Ebene der Zählbezirke hinab, so sind in nur 11 von 94 weniger als die Hälfte der Männer Analphabeten. Omdurman führt mit nur 31,1 % Ungebildeten. Den geringsten Bildungsstand weisen die Nuer, einige Dinkastämme, die Nilohamiten im östlichen Äquatoria und manche Bergnuba, alle mit 99,0 bis 99,6 % männlichen Analphabeten, auf.

Die Mädchenbildung lag in den vergangenen Jahrzehnten im argen, weil die einflußreichsten Moslime — von wenigen Ausnahmen abgesehen — der Emanzipation auch nicht den schmalsten Türspalt zu öffnen geneigt waren. Erst in jüngster Zeit ist in dieser Hinsicht eine merklliche Besserung eingetreten, doch meist zu spät für die jetzt erwachsenen Sudanerinnen. Deshalb ist die Diskrepanz im Zahlenbild der beiden Geschlechter nicht verwunderlich. Nur 9 von 94 Zählbezirken geben mehr als 10 % schriftkundige Frauen an; 8 melden dagegen hundertprozentiges weibliches Analphabetentum. Auch hier befinden sich die Nuer noch am weitesten im Rückstand.

Das Zahlenbild der über Fünfjährigen bis zum Pubertätsalter, also der in Ländern mit entsprechender Gesetzgebung schulpflichtigen Jahrgänge, schaut etwas hoffnungsvoller aus; 71,8 % der Knaben und 92,4 % der Mädchen bleiben allerdings noch immer jeglicher Schulerziehung fern. Die provinziellen Unterschiede sind hier noch ausgeprägter als bei den Erwachsenen, weil offensichtlich der Ausbau des Bildungswesens örtlich sehr verschiedene Fortschritte macht. So besuchen, um die Extreme aufzuzeigen, in der Provinz Khartum 61,1 % der Knaben und 34,9 % der Mädchen, in der Nordprovinz 55,8 % bzw.

12,2%, in Bahr el-Ghazal jedoch nur 7,3% bzw. 1,7%, in Oberer Nil gar nur 3,6% bzw. 0,9% eine Schule. Äußerst zweifelhaft erscheinen manche Angaben über den vermeintlichen Bildungsstand Darfurs. So gibt der Zählbezirk Zalin-gei-Südost Zahlen an, die alles sonst im Sudan Ermittelte in den Schatten stellen. Krotki¹³⁾, der eingesteht, daß dieser Teil der Statistik ein Rätsel auf- gibt, findet schließlich die Erklärung darin, daß die Landbewohner Darfurs wohl vielfach die Unterweisung durch Wanderprediger dem ordentlichen Schul- besuch gleichgesetzt haben und somit auf einen — leider recht fiktiven — Bildungshöchststand verweisen können.

Schon die Grundschulbildung hat vielfältige Auswirkungen, die nicht nur den Arbeitsmarkt, sondern auch Sprachenverteilung und kulturell-soziologische Schichtung berühren. Die Schule verbreitet, wie bereits S. 178 ausgeführt, Ara- bisch als Umgangssprache und öffnet dem Islam in manchen Landesteilen den Zutritt. In der Schule werden dem Heranwachsenden auch einfache natur- wissenschaftliche Kenntnisse vermittelt, die in ihm Zweifel an den übernatür- lichen Fähigkeiten mancher Stammesautoritäten wecken müssen. Z. B. wird den Regenzauberern der Südprovinzen das Fundament entzogen, wenn die Nachkommen von der auslösenden Wirkung der Monsune überzeugt werden.

Personen, die sich auf dem Lande eine gewisse Bildung angeeignet haben, neigen dazu, Beschäftigung in der Hauptstadt oder wenigstens an den Ver- waltungssitzen der Provinzen bzw. im wirtschaftlich aufblühenden Gezira- Gebiet zu suchen. Dieser Zug, keineswegs spezifisch sudanisch, birgt die Gefahr der Verstädterung, die bis zur Stunde im Sudan noch keine bedrohlichen Aus- maße angenommen hat. Die sogenannten „Drei Städte“, d. h. die nur durch Nilbrücken voneinander getrennten, praktisch aber eine Gemeinschaft bilden- den administrativen Einheiten Khartum, Khartum-Nord und Omdurman, be- herbergen zusammen 245 736 Menschen (= 2,4% der Gesamtbevölkerung oder 48,7% der Provinz Khartum). Rechnet man die acht größten Städte des Landes, d. h. solche mit mehr als 35 000 Einwohnern, zusammen, ergibt dies 470 257 Städter (= 4,6% der Gesamtbevölkerung). Die Verstädterung hat sich im Sudan noch in Grenzen gehalten.

Die Konzentration der sudanischen Bildungselite in den „Drei Städten“ ist allerdings beträchtlich: Von 25 929 Sudanern über Pubertätsalter (darunter 4181 Frauen), die höhere Schulbildung genossen oder gar eine Universität be- sucht haben, findet man 63,3% hier beieinander, während sich große Provinzen, wie Bahr el-Ghazal und Darfur, mit jeweils weniger als einem Prozent dieser Gebildeten- schicht begnügen müssen.

Die Einwohnerzahlen der bedeutendsten Siedlungszentren sind zwar nach dem zweiten Weltkriege angestiegen, aber glücklicherweise nicht so sprung- haft wie in anderen Teilen Afrikas¹⁴⁾.

Insgesamt hat die Republik statistisch einen geringen Männerüberschuß: 100 weibliche zu 102 männliche Sudaner. Das unausgeglichenste Geschlechter- verhältnis stellte man in der Provinz Khartum, wo auf 100 Frauen 118 Männer kommen, fest. Auch Kassala und Blauer Nil liegen deutlich über dem Landes- durchschnitt. Frauenüberschuß herrscht dagegen in Äquatoria, Nordprovinz und Darfur (hier 91 Männer zu 100 Frauen). Nun ist es nicht eben sinnvoll, kleine Mädchen mit alten Männern zu vergleichen! Wenn man sich auf die Jahrgänge über Pubertätsalter beschränkt, erhält man ein erheblich anderes Bild: auf 95 Männer entfallen 100 Frauen. Der nur vermeintliche Männerüber-

13) Krotki 1958 S. 29.

14) Z. B. in Belgisch-Kongo, worüber Malengreau 1955 S. 340—343 sagt: „In 1939 Leopoldville had a population of 40 000. In 1945 . . . 100 000, today near 300 000 . . . individuals who, having lost confidence in what we might call the Bantu order of things, are seeking to regain their internal equilibrium through the assimilation of our Western culture . . . one of the consequences of the war was an increasing move- ment of the rural population away from the traditional areas. While in 1938 the native population residing outside the traditional areas amounted to 850 000 or 8,3% of the population as a whole, in 1946 the number had reached 1 590 000 or 15%, and in 1954 2 590 000 or 21,5%.“

schoß wäre somit dahingeschmolzen! Krotki¹⁵⁾ erklärt das Faktum mit dem früheren Erreichen des Heiratsalters, nicht durch Übergewicht an Mädchen-geburten. (Auf 100 Sudanerinnen im ersten Lebensjahr kommen 101 männliche Altersgenossen, eine durchaus normale Geschlechterproportion.)

Für den Moslim wie für den Heiden ist die Ehe, präziser gesagt: der Erwerb einer Frau, verbunden mit Freude an eigener Nachkommenschaft, in der Regel ein erstrebenswertes Ziel. Wie spiegelt sich diese allgemeine Tendenz in den Volkszählungsergebnissen wider? 68,3 % der Sudaner über Pubertätsalter sind oder waren zu irgendeiner Zeit verheiratet (Witwer und Geschiedene somit eingerechnet); bei den Sudanerinnen liegt der Durchschnitt mit 88,4 % beträchtlich höher. Studiert man die Heiratshäufigkeit in den Provinzen oder gar Zählbezirken, so wird man erheblicher Schwankungen bei den Männern, aber einer gleichbleibend hohen Ehwahrscheinlichkeit bei den Frauen gewahr.

Es sind oder waren je verheiratet (Männer):

Darfur	80,8 %	Kassala	66,0 %
Blauer Nil	73,9 %	Khartum	58,7 %
Kordofan	72,5 %	Oberer Nil	52,5 %
Nordprovinz	71,6 %	Bahr el-Ghazal	52,4 %
Äquatoria	70,4 %		

Überwiegend mohammedanische Zählbezirke stehen hinsichtlich der Häufigkeit der Heirat bei den Männern eindeutig an der Spitze, Zalingei-Südost/Darfur mit 91 % als Extrem. Dagegen sind in den Südprovinzen die Aussichten für junge Burschen, je eine Braut zu erwerben, statistisch recht düster. Die niedrigsten Prozentsätze verheirateter Männer (dann allerdings zumeist mit mehreren Frauen) wurden bei Niloten ermittelt. Nur 49 % der Männer des Zählbezirks „Zeraf Tal“ (Nuer), 48,2 % von „Rumbek“ (Dinka), 48,1 % von „Westliche Nuer Djebel“, 47,2 % der „Lau Nuer“, 44,7 % von „Westliche Nuer Ghazal“ und in „Yirol“ (vorwiegend Dinka) gar nur 43,6 % sind oder waren verheiratet.

Wie angedeutet, ist die Heiratserwartung junger Sudanerinnen durchaus begründet. Es sind oder waren je verheiratet (Frauen):

Darfur	92,1 %	Nordprovinz	86,5 %
Blauer Nil	90,7 %	Kassala	86,3 %
Kordofan	89,9 %	Bahr el-Ghazal	84,6 %
Äquatoria	87,7 %	Khartum	81,1 %
Oberer Nil	86,6 %		

Die Extreme, d. h. zwischen 95 % und 96 % Verheiratete in den in Frage stehenden weiblichen Jahrgängen, wurden in zentralen oder nördlichen Zählbezirken ermittelt: Mesiriya Zurq, Kordofan (gemischt Araber und Bergnuba), el-Madina/Blauer Nil (Gezira-Pächter, vorwiegend Araber), Zalingei-Südost (Darfurer) und Gedaref-Nord/Kassala (Araber und Westafrikaner). Den geringsten Heiratsdurchschnitt erreichten die Frauen dreier nördlicher Zählbezirke: Berber 80 %, Omdurman 76,4 % und Tokar 72,5 %.

Die Statistik läßt leider keine Schlüsse auf die Scheidungshäufigkeit, die im Sudan wie in vielen mohammedanischen Ländern beträchtlich ist, zu.

Um zu einer Übersicht zu gelangen, wie viele Männer in den kulturell so unterschiedlichen Landesteilen polygam leben, ziehen wir wieder eine von der Veröffentlichung des Khartumer Statistischen Amtes abweichende Berechnungsart vor. Dort sind nämlich die Polygamisten in Beziehung gesetzt zur Gesamtzahl der derzeit oder früher verheiratet gewesenen Männer. Dadurch wurden die Hundertsätze gedrückt. Da man aber nicht weiß, ob die Witwer oder Geschiedenen zur Zeit ihrer bestehenden Ehen polygam oder monogam lebten, ist ihre Einbeziehung verwirrend. Wir errechnen vielmehr den Prozentsatz der

15) Report 6th Conf. S. 22.

in Mehrehe Lebenden nur im Verhältnis zu den zur Zeit der Erhebung tatsächlich verheirateten Männern. Dann ergibt sich, daß in der Republik insgesamt 15,8 % der verheirateten Männer mehr als eine Frau ihr eigen nannten.

Die Provinzen stehen hinsichtlich der Polygamie in folgender Ordnung:

Äquatoria	26,5 %	Blauer Nil	10,7 %
Bahr el-Ghazal . .	23,8 %	Nordprovinz	9,6 %
Oberer Nil	23,2 %	Kassala	9,3 %
Darfur	21,7 %	Khartum	6,7 %
Kordofan	14,2 %		

Nicht verwunderlich, daß bei den Heiden Vielehen mit hoher Frauenzahl häufiger zu finden sind als unter Moslimen, deren Glaubensgebot die Höchstzahl auf vier festlegt. Vier Fünftel aller sudanischen Mehrehen bestehen aus einem Manne und zwei Frauen (in 239 348 Fällen). 35 041 Männer waren zur Zeit der Erhebungen mit drei, 8481 mit vier Frauen verheiratet. 4311 besaßen fünf oder mehr Frauen. Hierbei kann es sich nicht mehr um Moslime handeln. Fälle extremen Weiberreichtums bei Häuptlingen der Niloten oder Nilo-hamiten sind zwar unbestreitbar (405 Männer hielten zehn oder mehr Frauen), werden aber der Kuriosität und des genüßlichen Entrüstungsschauers wegen zumeist stark überbetont. Statistisch bleiben sie unerheblich; selbst in den drei Südprovinzen stellen diese Superpolygamisten nur Promillegrüppchen dar. 84,2 % der verheirateten Sudaner leben — das sollte man nicht übersehen — mit einer Frau und sind oft überzeugte Gegner der Vielehe, die sie als Zeichen kultureller Rückständigkeit wie aus moralischen Erwägungen ablehnen.

Die Frage, ob Einehen der biologischen Erhaltung bzw. Vermehrung ethnischer Einheiten förderlicher seien als Mehrehen, ist in den letzten Jahren von einigen Bevölkerungswissenschaftlern ernsthaft diskutiert worden. Bevor wir dazu Stellung nehmen, sei das statistische Material ausgebreitet und auf die hohen Fruchtbarkeitsziffern hingewiesen. Je 1000 Einwohner der Republik wurden in den 12 Monaten vor der Zählung 51,7 Kinder geboren, oder anders ausgedrückt, von 1000 Frauen im gebärfähigen Alter wurden 234,3 Kinder zur Welt gebracht. (Zum Vergleich: Deutsches Reich 1880 = 166,8; 1931 = 62,0.)

Nach den Provinzen aufgegliedert, ergeben sich je 1000 Einwohner folgende Geburten:

Bar el-Ghazal . . .	84,6	Nordprovinz	43,0
Oberer Nil	69,3	Kassala	42,6
Äquatoria	54,1	Darfur	41,8
Kordofan	50,0	Khartum	40,7
Blauer Nil	45,7		

Zieht man bei Kordofan die Zählbezirke der Bergnuba ab, fällt der Provinzdurchschnitt auf 44. Danach ergibt sich, daß die hellfarbigen Sudaner mit einem Geburtendurchschnitt von rund 43 erheblich unter dem der Schwarzen bleiben. Bei Äquatoria ist zu bedenken, daß die geringe Kinderzahl der Azande, von der noch zu sprechen sein wird, den Mittelwert drückt. Die reinen Nilotengebiete weisen durchweg enorme Fortpflanzungsziffern auf. Das wird noch deutlicher, wenn man auf die Zählbezirke mit den höchsten Geburtenangaben (für die letzten 12 Monate) blickt:

Zählbezirk Aweil-West (Dinka)	106,5 Geburten je 1000 Einwohner
" Aweil-Ost (Dinka)	90,7
" Jur Fluß-Nord (Dinka)	87,0
" Juba (Bari)	85,9
" Lau Nuer	81,0
" Östliche Nuer	80,6
" Kadugli (Bergnuba)	79,3

Am Ende dieser Tabelle findet man — weit unter dem Landesdurchschnitt — Bedja und Azande:

„Zählbezirk Tokar (Bedja; vorw. Beni Amer)	33,7
„Amarar und Bischarin	30,7
„Zande-Ost	28,1
„Zande-West	21,3

Bei den hohen Geburtenziffern versteht es sich nahezu von selbst, daß jede Frau mehrere Kinder zur Welt gebracht hat. Um die Gebärleistung (ein Terminus, den Mackenroth vorschlägt) der Sudanerinnen insgesamt wie in den Provinzen ins rechte Licht zu rücken, analysieren wir die von Frauen, welche das gebärfähige Alter bereits überschritten haben, gemachten Angaben. 4,73 Lebendgeburten sind der Durchschnitt je Mutter. Es begnügten sich nur 9,2% der Frauen, die je entbunden haben, deren Fruchtbarkeit somit erwiesen ist, mit einem Kind. Die gewichtigsten statistischen Einzelposten bilden Frauen mit 5 oder 6 Kindern (13,4 und 12,8%). 6,5% gebären 10 Kinder oder mehr. Den höchsten Anteil an Ein-Kind-Frauen ermittelte man in der Provinz Khartum 12,8% (aller, die überhaupt gebären), den niedrigsten, wie zu erwarten, bei Niloten: Bahr el-Ghazal 5,6% und Oberer Nil 3,5%.

Von der Gesamtzahl der Frauen über gebärfähigem Alter blieben 9,6% kinderlos. Die Südprovinzen stellen hier beide Extreme: Äquatoria 21,2% (Einfluß der Azande!), gefolgt von Kassala (Bedja!) 13,5%; andererseits Bahr el-Ghazal 4,2% und Oberer Nil 2,3%. Der Zählbezirk Zande-Ost verzeichnete mit 42,5% den höchsten Hundertsatz kinderloser Frauen. Es folgen Zählbezirk Moru (Moru-Madi und Azande) 31,5%, Dar Bedeiriye (Araber) 30,9% und Zande-West 26,9%. Wie sehr Kinderlosigkeit bei den Niloten die Ausnahme bleibt, beweist u. a. die Tatsache, daß unter den 13 Zählbezirken mit nur 1,0 bis 2,5% kinderloser Frauen nach Ende der Gebärfähigkeit 12 nilotische und ein nilohamitischer zu finden sind.

Eine andere aufschlußreiche, in Statistiken häufig geübte Anordnung stellt die Zahl der Kinder unter 5 Jahren der der Frauen im gebärfähigen Alter gegenüber. Im Sudan ergibt sich ein Landesdurchschnitt von 902,3 Kindern je 1000 Frauen, mit Extremwerten auf Provinzebene in Oberer Nil 1001,2 und Bahr el-Ghazal 1146,9.

Vergleicht man die soeben belegte hohe Fruchtbarkeit der Sudaner insgesamt und die der Niloten im besonderen mit anderen Ländern, so ermittelt man, abgesehen von den kleinen Territorien Brunei und Guam (bei denen Zufälligkeiten die Statistik leicht beeinflussen können), nur ein Gebiet, das einen höheren Landesdurchschnitt meldet: Nordrhodesien mit 56,8 Geburten je 1000 Einwohner. Das Mandatsgebiet Ruanda-Urundi steht mit 51,5 (1956) nahe dem Sudan. Die Fruchtbarkeit der seßhaften Moslime Palästinas, die bei der Volkszählung von 1931 mit 53,6 berechnet wurde, galt lange als die höchste der Welt¹⁶). Auf 1000 Frauen im gebärfähigen Alter kamen dort 823 Kinder unter 5 Jahren¹⁷). Im Sudan sind es im Landesdurchschnitt, wie oben ausgeführt, schon mehr. In manchen Zählbezirken wird dieser bisherige „Weltrekord“ drastisch unterboten: „Östliches Äquatoria“ (Nilohamiten; Toposa) meldete 1680,6 — also mehr als das Doppelte der bisher höchsten Angabe der Erde. Aweil-West, Jur Fluß-Nord und Aweil-Ost, drei Dinka-Landschaften, gaben 1472,9, 1286,5 und 1227,9 an. Auch in den Baumwolldistrikten am Blauen

¹⁶) Mackenroth 1953 S. 199; Lorimer 1954 S. 33.

¹⁷) Unstimmigkeiten zwischen den Geburtenziffern je 1000 Einwohner und den Zahlen der Kinder unter 5 je 1000 Frauen im gebärfähigen Alter sind nur scheinbar. Bei Völkern mit hohem Anteil älterer Jahrgänge fallen die Geburtenziffern, obwohl die Gebärleistung evtl. die gleiche ist wie bei „jungen“ Völkern, d. h. solchen mit durchschnittlich kurzer Lebenserwartung. Die Kinder im Verhältnis zu den möglichen Müttern sind deshalb m. E. ein weniger trügerischer Vergleich.

Nil wurden oftmals über 1000 registriert, im Zählbezirk Halawiyin z. B. 1271,1. Offensichtlich beruhte die bisherige Einschätzung der palästinensischen Moslime als besonders fruchtbar auf Unkenntnis afrikanischer Verhältnisse, für die noch keine ausreichenden Unterlagen zur Verfügung standen. Die eben aufgeführten sudanischen Werte stehen nämlich durchaus nicht allein. 1952 wurde in Nigeria ¹⁸⁾ ähnliche Geburtenhäufigkeit festgestellt: in den fünf fruchtbarsten Distrikten lagen die Vergleichszahlen zwischen 1240 und 1453 Kindern unter 5 Jahren je 1000 Frauen im gebärfähigen Alter. Auch der sudanische Durchschnitt von 4,7 Lebendgeburten je Mutter ist in Afrika nicht ungewöhnlich. Myburgh ¹⁹⁾ gibt die gleiche Zahl für Uganda (1948), eine geringfügig niedrigere für Tanganjika und eine höhere für die Goldküste. Dort, wie auch bei den Aschanti ²⁰⁾ sind Tot- und Fehlgeburten eingerechnet, so daß den Zahlen nur begrenzter Vergleichswert zu den sudanischen Angaben, die sich nur auf Lebendgeburten beziehen, zukommt.

Bei der festgestellten enormen Fruchtbarkeit in der ganzen Republik wäre ja ein rasches Ansteigen der Bevölkerung und — im Hinblick auf die Fortpflanzungsfreudigkeit der Niloten — eine allmähliche Vernegerung zu erwarten. Daß keines von beiden eintritt, ist der hohen Sterblichkeit zuzuschreiben. 18,5 Todesfälle je 1000 Einwohner ereigneten sich in den letzten 12 Monaten vor der Zählung. Gewiß, in anderen Teilen Afrikas wurden noch geringfügig höhere Werte ermittelt, z. B. in Ghana, Nordrhodesien, Uganda und Ruanda-Urundi, und außerhalb Afrikas sind Brasilien und Korea zu nennen.

Bei den Sterbeziffern zeigt sich ein gleicher Unterschied zwischen den Provinzen der Hellfarbigen und denen der Schwarzen wie bei den Geburten. Die ersteren variieren von 12,1 (Nordprovinz) bis 17,5 (Kassala), während im Süden die Spanne bei 27,0 (Äquatoria) beginnend bis zu 32,6 (Oberer Nil) reicht. Auf der Ebene der Zählbezirke wird das niederschmetterndste Ergebnis bei den Lau Nuern mit 49 Todesfällen eingetragen. Im Süden gibt es noch weitere vier Zählbezirke mit über 40. Die Lebenserwartung eines Sudaners beträgt z. Z. nur 28 Jahre ²¹⁾, vergleichbar der eines Inders in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts.

Die Säuglingssterblichkeit ist hoch: von 1000 Neugeborenen vollenden 93,6 das 1. Lebensjahr nicht. So erschreckend diese Zahl dem Europäer erscheinen mag, so ist sie doch im Vergleich zu Ägypten (1953: 148,5) erstaunlich niedrig. Für die Eingeborenen Nordrhodesiens werden 259, für die der Südafrikanischen Union 136,5 und für Sierra Leone 144,5 angegeben ²²⁾. — Wie bei den allgemeinen Sterbeziffern übertrifft hinsichtlich der Säuglingssterblichkeit der Süden wieder den Norden: von der Nordprovinz 66,7 bis Kassala 82,0; andererseits von Bahr el-Ghazal 111,8 zu Oberer Nil 143,9. Der Extremwert wurde allerdings am Roten Meere ermittelt, in der ungesunden, verfallenden Hafenstadt Suakin, wo genau ein Viertel der Säuglinge stirbt.

Schließlich seien die sudanischen Geburten- und Sterbeziffern noch in größerem Rahmen, d. h. dem des ganzen Kontinents und der Erdbevölkerung überhaupt betrachtet, wozu die Berechnungen im *Demographic Yearbook* ²³⁾ Ausgangspunkt sein mögen. Man gliedert darin Afrika in zwei Hälften, Nordafrika und tropisches wie Südafrika. Nord- und Westeuropa sind zum Vergleich hinzugefügt. Die Mittelwerte sind die folgenden:

¹⁸⁾ Prothero 1957 S. 182.

¹⁹⁾ Myburgh 1957 S. 206; zu Goldküste vgl. Busia 1954 S. 345/46.

²⁰⁾ Fortes 1954 S. 301.

²¹⁾ Report 6th Conf. S. 33.

²²⁾ *Demographic Yearbook*, 9. Ausgabe, herausgegeben von den Vereinten Nationen. New York 1957.

²³⁾ *Demographic Yearbook*, 9. Ausgabe, S. 1.

	Bevölkerung 1956 (in Millionen)	Geburtensziffern	Sterbeziffern
Erde	2 737	34	18
Nordafrika	72	42	28
Trop. u. Südafrika . . .	148	50	33
Nord- u. Westeuropa . .	138	18	11

Schlägt man, wozu der geographische, anthropologische, linguistische und kulturelle Befund berechtigen, die sudanischen Nordprovinzen zu Nordafrika und die Südprovinzen entsprechend zum tropischen Teil des Kontinents, so ergibt der Vergleich, daß vier Provinzen der hellfarbigen Moslime über dem nordafrikanischen Durchschnitt der Geburten und nur zwei (Darfur und Khar-tum) geringfügig darunterliegen. Alle drei Südprovinzen übertreffen den für sie gültigen Durchschnitt Äquatorialafrikas; Bahr el-Ghazal erreicht sogar fast 170 % dessen, was man nach dem *Yearbook* erwarten darf. Hinsichtlich der Sterblichkeit liegt die Republik statistisch günstig; alle Provinzen bleiben unter den entsprechenden afrikanischen Mittelwerten.

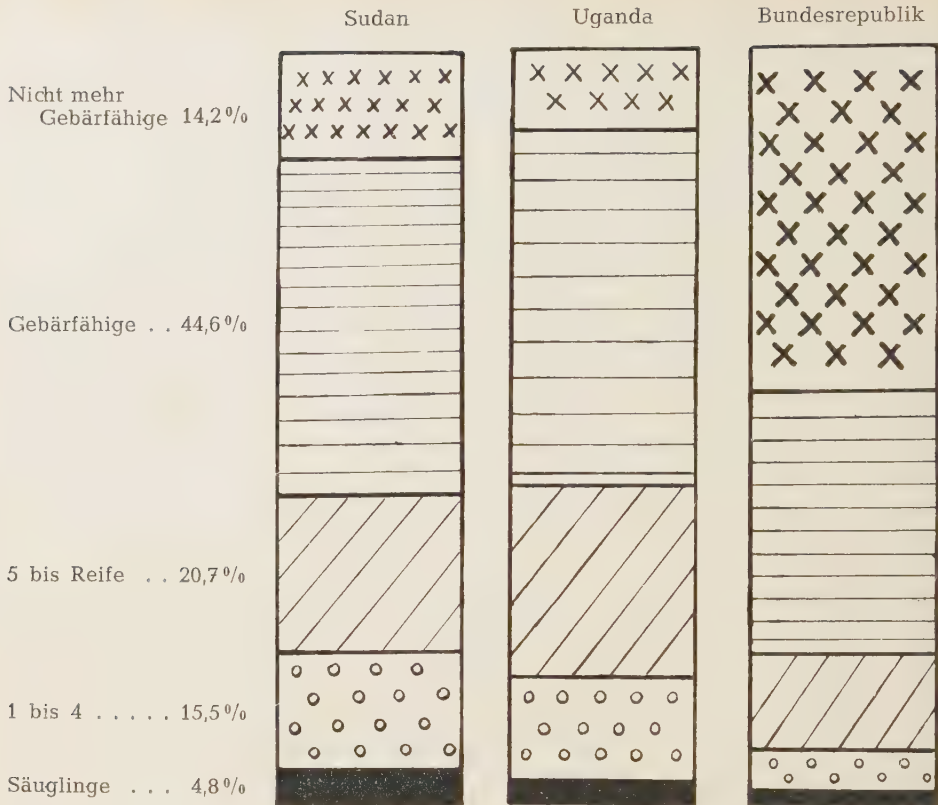
Nicht nur Soziologen, sondern auch Völkerkundler geht die Frage an, welches Ausmaß die Fürsorge für die Alten in einer Gemeinschaft annimmt. Wie ist das Zahlenverhältnis der Alten zum Ganzen? — Da man nur zu leicht in den Fehler verfällt, das in Europa Übliche, d. h. die beträchtliche Überalterung, als Norm anzusehen, sei im folgenden die Altersstruktur dargestellt, ungeachtet der ungewöhnlichen Schwierigkeiten, die in einem Lande, das keine Geburtenregistrierung kennt und damit keine sichere Altersbestimmung zuläßt, einem solchen Vorhaben im Wege stehen. Die Statistiker hielten sich deshalb an biologische Wendemarken, wie Geschlechtsreife und Ende der Gebärfähigkeit. Da der männliche Bevölkerungsteil von der Pubertät an eine nicht mehr differenzierbare Masse wird, eben weil es an biologischen Anhaltspunkten zur Altersbestimmung mangelt, und erfahrungsgemäß Eingeborene in zurückgebliebenen Distrikten ihr Alter nicht einmal ungefähr anzudeuten vermögen, ziehen wir uns bei der folgenden Analyse auf die weibliche Hälfte zurück. Hier bietet das Volkszählungsergebnis fünf Altersgruppen: Säuglinge im 1. Lebensjahr, Kleinkinder bis zum vollendeten 4. Jahr, Mädchen bis zum Reifealter, das man im Sudan etwa bei 14/15 ansetzen darf, danach Frauen im gebärfähigen Alter, welches nach gängiger Meinung bei 43 bis 45 zu Ende geht, und schließlich die alten Frauen von 45 und darüber.

Der folgenden graphischen Darstellung der Altersschichtung der Sudanerinnen sind zum Vergleich die Entsprechungen von Uganda und der Bundesrepublik zur Seite gestellt. Einschränkend muß bemerkt werden, daß die Werte, welche für Uganda²⁴⁾ greifbar sind, beide Geschlechter zusammenfassen.

Die Zeichnungen lassen deutlich erkennen, wie gering der Anteil der Alten an der Gesamtbevölkerung der beiden afrikanischen Nachbarländer im Gegensatz zur Bundesrepublik und wie hoch dementsprechend der Prozentsatz der Kinder ist. Während in Deutschland nur 19,9 % der weiblichen Bevölkerung unter 15 Jahren bleibt, sind es im Sudan 41,0 %. — Beide Geschlechter unter dem Reifealter zusammen machen sogar 43,0 % aus; an der Spitze steht die Nordprovinz mit 47,6 %, gefolgt von Blauer Nil mit 45,8 %. In den Südprovinzen ist zwar der Anteil der Kinder unter 4 Jahren höher als im Durchschnitt der Republik, aber die Sterblichkeit in den folgenden Lebensjahren bis zur Geschlechtsreife ist dort so beträchtlich, daß dieser Vorsprung verlorengeht. Äquatoria steht mit 40,1 % Kindern am Ende der Rangordnung.

Außer für Uganda liegen noch Statistiken einiger anderer afrikanischer Territorien vor, die hier angeführt seien, um zu beweisen, daß der Sudan

²⁴⁾ Report on Uganda for the Year 1951, Colonial Office; London 1952, S. 18. — Zahlen für die Bundesrepublik nach Statistischem Jahrbuch 1955.



keineswegs eine Ausnahmestellung auf Grund seiner „Jugendlichkeit“ beanspruchen darf. Die Volkszählung in Nigeria 1952 ergab 42,2% Unter-Fünfzehnjährige. Prothero²⁵⁾ kommentiert dieses Faktum mit den Worten: „A proportion of over 40% children in the total population is typical of an underdeveloped country with a low standard of living, a high birth rate and a considerable death rate.“

Tanganjika liegt, laut den von Prothero gebotenen Vergleichswerten, wieder dicht bei der Zahl des Sudans, Kenia und die Goldküste darüber. In Belgisch-Kongo schwankt der Jugendanteil nach den Distrikten beträchtlich²⁶⁾: von Bas-Congo 43,9% und Kivu 43,7% bis Uele 26,0% und Tshuapa 25,4%. Aus den an den Sudan grenzenden Gebieten Französisch-Äquatorialafrikas sind folgende Angaben zu erlangen²⁷⁾: Borku-Ennedi-Tibesti 35,8%, Wadai 37,6%; Tschad-Territorium, zu denen diese beiden Gebiete als Teile gehören, insgesamt 37,7%; Ubangi-Schari 37,6%. Sautter unterstreicht die außerordentlichen Unterschiede in der Altersstruktur: « Dans le détail des populations, on observe des variations considérables. Plus de 45% chez les Arabes du Tchad et des Mandja de l'Oubangui-Chari; moins de 30% chez presque toutes les races du Gabon; avec les Galoa et les Fan du district Lambaréné, ou tombe même aux chiffres catastrophiques de 21,6% et 19,6%. »

Viel schwerer als die Vorlage von Vergleichswerten für die Jugendlichen fällt das Aufspüren verwertbarer Angaben für die oberen Altersklassen. Die Unmöglichkeit der sicheren Bestimmung des Geburtsjahrganges erweist sich in nahezu allen afrikanischen Ländern als unüberwindliches Hindernis. Für

²⁵⁾ Prothero 1957 S. 174.

²⁶⁾ Lorimer 1954 S. 118.

²⁷⁾ Sautter 1950 S. 101.

Nigeria wagt Prothero²⁸⁾ die Angabe, daß 9,5 % der Gesamtbevölkerung (8,7 % der Männer; 10,2 % der Frauen) über 50 Jahre alt seien. Die nicht nur in Nigeria gewonnene Erkenntnis, daß das vermeintlich „schwache Geschlecht“ mit mehr Widerstands- und Lebenskraft ausgestattet ist als das männliche, findet darin erneut Bestätigung. Im Sudan verschieben sich allem Anschein nach die Geschlechtsproportionen in den hohen Altersschichten nicht zugunsten der Männer, denn während im Säuglingsalter der männliche Teil zahlenmäßig noch mit geringem Vorsprung führt, hat er diese Position in der Gruppe der Erwachsenen eingebüßt. 29,2 % der Gesamtbevölkerung sind erwachsene Frauen, nur 27,8 % Männer. Krotki²⁹⁾ ist deshalb vollkommen im Recht, wenn er schließt:

The second reason why there are more women over puberty is that, being sturdier, they live longer. We have no direct evidence to that effect in Sudan, but this is such a general experience elsewhere that the risk is small that it prevails in Sudan as well.

Thirdly, although roughly equal numbers of boys and girls are born, the male sex being the weaker sex suffers from greater losses in the first years, and relatively more girls are left alive.

Wir haben demnach guten Grund zu der Annahme, daß bei den meisten Stämmen der Kreis würdiger älterer Männer (etwa über 50), die entweder als einflußreichste Altersklasse die Geschicke bestimmen beziehungsweise als Ratgeber des Häuptlings in Frage kommen, höchstens 3 bis 4 % der Gesamtheit ausmacht. Sechzigjährige sind schon Greise in Volkskörpern mit so geringer Lebenserwartung des einzelnen.

Nach dieser mehr oder weniger summarischen Behandlung der Republik Sudan im ganzen mit Blick auf die großen administrativen Glieder, die Provinzen, soll nunmehr zur kurzen Skizzierung ethnischer Einheiten, ohne Rücksicht auf ihre Verwaltungsordnung, übergegangen werden. So mögen, um Vertreter unterschiedlicher Landschaften darzustellen, die Nubier für die Niluferbewohner der Nordprovinz, die Hadendoa für das (Halb-)Nomadentum stehen. Mit Dinka und Azande werden zwei in nahezu allen Aspekten unterschiedliche Vertreter des Südens beleuchtet.

Die Nubier leben in den Zählbezirken Wadi Halfa und Dongola nur an beiden Nilufeln. Da den Bereichen ausgedehnte Wüsten zugeschlagen worden waren, ist die Bevölkerungsdichte sehr gering: 2,1 für Dongola und 0,4 für Wadi Halfa. Selbst wenn man den Blick auf die schmalen Vegetationsstreifen beiderseits des Stromes einengt, findet man, besonders im Distrikt Wadi Halfa, eine nur mäßige Besiedlungsdichte. Zwei 1958 vom Statistischen Amt nach Vorarbeiten von Barbour herausgegebene Karten *Distribution of Population* (PC 7) und *Population Density Isopleth* (PC 10) zeigen anschaulich, wie spärlich die Bevölkerung zwischen dem 2. und 4. Katarakt bleibt. Nur in der Umgebung von Dongola und Wadi Halfa erreicht sie einige Dichte. Die Stadt Wadi Halfa (11 006 Einwohner) abgerechnet, verteilen sich 64 914 Menschen auf rund 400 km Flußlauf. Im Dongola-Gebiet, wo zwei Siedlungen als Städte (Dongola 3350 und Argo 2329 Einwohner) registriert wurden, ist die Volkszahl in den Uferstreifen erheblich höher.

Obwohl die *de jure*-Methode viele Männer statistisch als anwesend erscheinen ließ, die seit Jahren in der Fremde arbeiten und wohnen, ist das Geschlechterverhältnis in Nubien noch unausgeglichen. 44 136 erwachsenen männlichen stehen 72 530 erwachsene weibliche Einwohner gegenüber. (Diese Zahlen wie die folgenden fassen die beiden nubischen Zählbezirke zusammen!) Nur 19,4 % der Gesamtbevölkerung sind männliche Erwachsene. Ohne statistische Unterlagen dafür zu haben, weiß man, daß Tausende von Nubiern

28) Prothero 1957, S. 174.

29) Report 6th Conf., S. 22.

seit Jahrhunderten³⁰⁾ in ägyptischen Städten als Diener, Köche, Kellner usw. arbeiten. 45 000 Personen — sicher nicht nur Nubier — meldeten ihren Anspruch auf sudanische Staatsangehörigkeit bei der sudanischen Botschaft in Kairo an. Selbst wenn man davon 10 % als zweifelhafte Fälle abzieht, bleiben noch weit mehr „Auslands-Sudaner“, als man im Statistischen Amt in Khartum³¹⁾ kurz vorher geschätzt hatte (nämlich 15 000 in Ägypten). Vermutlich ist ein erheblicher Prozentsatz der nubischen Männer, die schon jahre- oder jahrzehntelang die Heimat nur vorübergehend besuchen, trotz der *de jure*-Methode nicht erfaßt worden. Für diese Annahme spricht sowohl die Altersgliederung und Geschlechteraufteilung als auch die Berufsstatistik. In Nubien, diesem nahezu klassischen Herkunftsland verlässlicher Hausdiener, wurden nur 451 Männer als *skilled domestic servants* und 926 als *semi-skilled and unskilled personal service* registriert. Es ist möglich, daß ein Teil der Diener, weil sie in der Heimat geringen Grundbesitz haben, von ihren Frauen oder Verwandten als Bauern gemeldet wurden. 64,2 % der männlichen Erwachsenen wurden als solche erfaßt; als nächstbedeutende Berufsgruppen folgen fast gleichstark (je 7 %) Krämer und Hirten. Berufstätigkeit unter Nubierinnen ist außerordentlich selten; nur 0,9 % derer über Reifealter standen im Erwerbsleben. Das ist weniger als ein Zehntel des Landesdurchschnitts. Vermutlich ist der geringe Drang zum Berufsleben zum einen auf die finanzielle Sicherung vieler Frauen durch monatliche Geldüberweisungen ihrer in der Fremde arbeitenden Männer, zum anderen auf deren Wunsch oder Weisung zu möglichst zurückgezogener Lebensweise zurückzuführen.

Von den männlichen Nubiern über Reifealter waren 81,2 % zu irgendeiner Zeit ihres Lebens verheiratet, bei den Frauen waren es 91,8 %. Die Heiratshäufigkeit der Nubier liegt somit sowohl für den männlichen wie für den weiblichen Bevölkerungsteil über dem Landesdurchschnitt und auch noch über den Mittelwerten der Nordprovinz (vgl. S. 185). Von 34 511 derzeit verheirateten Männern lebten 89,5 % monogam; 9,4 % hatten zwei, 0,9 % drei und 0,1 % vier Frauen genommen. Nubien liegt damit hinsichtlich der Häufigkeit der Polygamie beim Durchschnitt der Nordprovinz, aber beträchtlich unter dem der Republik (vgl. S. 186).

Die Altersgliederung der Nubierinnen ist nach dem schon benutzten Schema auf Seite 197 geboten. 6,3 % der Frauen über gebärfähigem Alter waren kinderlos geblieben, eine Zahl, die wieder unter dem Landesdurchschnitt bleibt (vgl. S. 187). Von 18 428 Nubierinnen, die je geboren hatten, zur Zeit der Erhebung aber bereits im nicht mehr gebärfähigen Alter standen, hatten 5,9 % nur ein Kind zur Welt gebracht (Totgeburten nicht berücksichtigt). Die Aufschlüsselung der durchschnittlichen Gebärleistung geht aus der Tabelle auf Seite 194 hervor.

Historisch läßt sich das Einsickern fremder Elemente in Nubien weit zurückverfolgen. Araber haben sich spätestens seit dem 10. Jahrhundert zwischen die Altbevölkerung geschoben. Sie sind vielerorts im Nubiertum aufgegangen; an anderen Stellen vermochten sie ihre sprachliche Eigenart durchzusetzen. Der kulturelle Einfluß des Islams ist in allen Landschaften des Nordens gleich stark. Die Statistik spiegelt die Fortsetzung solcher Assimilierungsprozesse bis in unsere Tage wider. So bezeichneten sich 8028 Bewohner der beiden nubischen Zählbezirke als Bedja; keiner aber sprach mehr einen Bedja-Dialekt. Wie stark noch immer die sprachliche Absorptionskraft des Nubischen in der engeren Heimat ist (im Gegensatz zu den Kolonien außerhalb), beweist die Tatsache, daß in diesem Gebiet auf 156 941 abstammungsmäßige Nubier 175 095 Nubischsprechende entfielen. Der Zuwachs dürfte sich einmal aus solchen seßhaft gewordenen Bedja und Angehörigen

³⁰⁾ Vgl. Herzog 1957, S. 163—173.

³¹⁾ Krotki 1958, S. 16.

anderer Stämme, z. B. Kerrarisch und Kababisch³²⁾, rekrutieren, zum andern aber auch dadurch zu erklären sein, daß eindeutige Nubier sich nicht selten eine höchst unsichere arabische Abkunft zudichten und diese offenbar auch den Zählhelfern gegenüber behaupteten.

Im Zählbezirk H a d e n d o a gehören 87,9% der Einwohner dem namengebenden Stamm an (d. h. 218 465). Die zweitstärkste Gruppe stellen die Westafrikaner (6,5%), die, da nach soziologischer Struktur wie Berufsgliederung völlig anders als die Bedja, Unschärfen in das statistische Bild bringen. — Im Gegensatz zu Nubien ist hier ein Männerüberschuß zu verzeichnen: 54,6% sind männlich; 28,3% der Gesamtbevölkerung sind erwachsene Männer. Die Dichte des Zählbezirks ist 3,8 Menschen je Quadratkilometer.

Die Zahlen der abstammungsmäßigen Bedja und der Bedjasprechenden sind in diesem Zählbezirk nahezu gleich. Ähnlich wie die Nubier, bewahren die Hadendoa in der engeren Heimat ihre sprachliche Eigenart, geben sie jedoch in der Fremde rasch auf. Nach den Angaben des Hauptberufes stehen die Hirten, welche genau die Hälfte der erwachsenen männlichen Erwerbstätigen ausmachen, an erster Stelle. Ihnen folgen die Bauern mit 39,8%. Überraschenderweise ließ sich nicht ein einziger Hadendoa als hauptberuflicher nomadischer Viehzüchter registrieren. Sowohl die hohe Hirtenzahl wie auch die Aufgliederung nach Omodias sprechen gegen die Annahme, alle Hadendoa seien tatsächlich schon sesshaft geworden. Zwar hat der Baumwollanbau im Gaschdelta die Möglichkeiten zur sesshaften bäuerlichen Lebensweise für die Hadendoa vervielfacht, aber dies hat nicht zu einer vollständigen Konzentration des ganzen Stammes in diesem begrenzten Raum geführt. In den von Aroma aus verwalteten *nomadic omodias* leben 142 026, in den von Sinkat verwalteten *nomadic omodias* 73 404 Menschen, d. h. zusammengerechnet stellen diese als nomadisch bezeichneten Amtsbezirke 89,2% der Bewohner des Zählbezirks. Ein verblüffendes Auseinanderklaffen von berufsständischer Selbsteinschätzung und verwaltungstechnischer Klassifizierung!

Die Heiratshäufigkeit der Hadendoa liegt bei beiden Geschlechtern unter dem Landes- und Provinzdurchschnitt. 62,8% der Männer und 83,7% der Frauen waren eine Ehe eingegangen. Von den zur Zeit der Volkszählung verheirateten Männern lebten 90,6% in Einehe; 7,8% mit zwei, 1,1% mit drei und 0,5% mit vier Frauen. Der schon erwähnte Männerüberschuß macht sich auch in den älteren Jahrgängen deutlich bemerkbar. 70 303 erwachsene Männer finden nur 65 325 weibliche Partner. In den nomadischen Omodias von Aroma entfallen auf 100 weibliche Wesen aller Altersstufen gar 128 männliche.

Von der Gesamtzahl der Frauen über gebärfähigem Alter blieb ein Prozent mehr als im Landesdurchschnitt, nämlich 10,6%, kinderlos. Von den Müttern brachten 9,9% nur ein Kind zur Welt. Die Tabelle auf Seite 194 bietet Vergleichsmöglichkeiten innerhalb der vier hier speziell abgehandelten Stämme. Selbst wenn man die beiden Beispiele aus den Südpvinzen außer Betracht läßt, zeigt sich, daß gegenüber den Nubierinnen bei den Hadendoa-Weibern geringe Geburtenzahlen, d. h. ein bis vier Kinder, häufig sind.

Wie schon auf Seite 183 für die Bedja generell vermerkt, ist die Heranziehung der Mädchen zur Wartung der Herden gering. Während bei den Hadendoa 26 980 Knaben als Hirten erfaßt wurden, gaben nur 224 Mädchen den gleichen Beruf an. Dabei geht aus der Statistik nicht hervor, wie viele Kinder von Westafrikanern in diesen Zahlen enthalten sind.

Die D i n k a sind, wie im Laufe der Ausführungen mehrfach hervorgehoben, ein außerordentlich lebenskräftiger Stamm. Für die folgende spezielle Betrachtung sind sechs Zählbezirke mit nahezu reiner Dinka-Bevölkerung rechnerisch zusammengefaßt. Alle liegen westlich des Bahr el-Djebel. Es handelt sich um Aweil-Ost, Aweil-West, Jur Fluß-Süd, Jur Fluß-Nord, Yirol und

³²⁾ Vgl. Herzog 1956, S. 218.

Rumbek. Auf dieser Fläche von 114 654 qkm leben 873 493 Menschen (Dichte 7,6), wovon 850 005 Dinka sind (= 97,3%). In der Altersschicht der Erwachsenen ist das Geschlechterverhältnis ausgeglichen, in der Gesamtheit aber ergibt sich ein Männerüberschuß, offensichtlich die Folge von Knabenübergewicht in den Kinderjahrgängen, das später jedoch verlorengeht.

Nach den Berufen sind die Dinka eine ausgesprochene Agrarbevölkerung. Von 240 673 erwerbstätigen Männern nannten sich 171 985 hauptberufliche Bauern, 17 369 nichtnomadische Viehzüchter und 43 638 Hirten. Diese drei Berufe stellen somit 97,2% aller männlichen erwachsenen Erwerbstätigen. 1023 Männer widmeten sich der Jagd und dem Fischfang.

Nur 48,0% der Männer waren zur Zeit der Erhebung verheiratet; Witwer und Geschiedene nicht mitgezählt. Von diesen 119 264 Dinka besaßen 76,1% eine Frau, 18,2% zwei, 3,8% drei und 1,1% vier. Zum Hausstand von 883 Männern gehörten fünf oder mehr Frauen. Nur reichlich 3% der Dinka in den in Frage kommenden Altersstufen können sich also einen überdurchschnittlichen Weiberreichtum leisten. So wie die Ehewahrscheinlichkeit wegen der Frauenkonzentration in den Hütten der Wohlhabenden für Dinka-Männer gering ist und der Prozentsatz der Verheirateten weit unter dem Landesdurchschnitt bleibt, so ist auch die Heiraterwartung eines Dinka-Mädchens nicht so groß wie in der Republik insgesamt, wenn hier auch das Unterschreiten des Landesdurchschnitts minimal bleibt. 84,3% aller weiblichen Dinka über Reifealter sind oder waren zu irgendeiner Zeit verheiratet. Addiert man die Zahlen, welche die Männer als die ihrer gegenwärtigen Weiber angaben³³⁾, kommt man zu einer Summe, die um rund 50 000 unter der der Angaben der Frauen über ihren jetzigen oder früheren Familienstand liegt. Das kann man nur so erklären, daß 50 000 Dinka-Frauen zur Zeit der Zählung ihre Ehemänner durch Tod verloren hatten bzw. von ihnen verstoßen worden waren. Anders ausgedrückt: unter 33 Dinka-Weibern waren zur Zeit der Erhebung 5 unverheiratet Gebliebene, 7 Verwitwete oder Geschiedene und 21 tatsächlich im Ehestande Lebende (vgl. Übersicht Seite 198).

Die Seltenheit der Kinderlosigkeit und die hohe Gebärleistung der Dinka, auf die schon S. 186 hingewiesen worden ist, zeigt die folgende Tabelle, deren Berechnung in der 1. Spalte (Kinderlosigkeit) von der Gesamtzahl der Frauen nach gebärfähigem Alter innerhalb der Stämme, in den folgenden Spalten, mit Ausnahme der letzten, von den Frauen in dieser Altersschicht, die mindestens einmal entbunden hatten, deren Fruchtbarkeit somit erwiesen war, ausgeht.

	Nubierinnen	Hadendoa	Dinka	Azande	
Kinderlose	6,3	10,6	2,3	33,7	(Prozent)
Mütter mit 1 Kind	5,9	9,9	4,3	19,5	
2 Kindern	7,9	11,4	5,7	16,5	
3 Kindern	10,8	12,2	8,0	13,2	
4 Kindern	12,8	13,1	12,6	9,8	
5 Kindern	15,2	12,9	16,3	10,3	
6 Kindern	12,4	11,6	17,4	9,3	
7 Kindern	12,7	10,2	14,5	6,7	
8 Kindern	9,5	8,0	11,0	4,7	
9 Kindern od. mehr	12,8	10,7	10,2	10,0	
Durchschnitt der Lebendgeburten je Mutter nach Abschluß der Gebärfähigkeit	5,5	4,9	5,6	4,2	
Kinder unter 5 Jahren je 1000 Frauen im gebärfähigen Alter	903,9	910,3	1166,1	474,7	
Säuglingssterblichkeit (im 1. Lebensjahr) je 1000 Lebendgeburten	72,2	43,8	111,8	114,1	

³³⁾ Die Berechnung ist nicht ganz genau möglich, weil die letzte Gruppe „10 Frauen oder mehr“ arithmetisch nicht präzise festzulegen ist. Hier sind für diese Haushalte 11 Frauen als Durchschnitt angenommen.

Die Geburtenhäufigkeit der Dinka wird beeinflusst von dem Gebot der sexuellen Enthaltsamkeit für die Gatten, solange die Frau ein Kleinkind stillt. Da die Stillzeit bei Niloten wie bei vielen Negern oft sehr ausgedehnt wird³⁴), erhöht diese Sitte die Zeitspanne zwischen den Schwangerschaften. Schließlich muß auch erwähnt werden, daß uneheliche Geburten bei Dinka nicht selten sind. Krotki hat einige Angaben darüber veröffentlicht. Im Zählbezirk Aweil-West wurden 1,4% der in den letzten zwölf Monaten vor dem Zensus zur Welt gekommenen Kinder unehelich geboren. Dehnt man die Zeitspanne über das letzte Jahr hinaus aus, so ergibt sich ein Satz von 2,0% illegitimen Nachwuchses. Das ist der höchste Prozentwert, den Krotki in seiner Auswahl anführt.

Die größere Freiheit der Dinka-Mädchen läßt sich u. a. auch daran erkennen, daß 13,0% von ihnen (d. h. von fünf Jahren bis zum Reifealter) als erwerbstätig registriert wurden. Das ist erheblich mehr als der Landesdurchschnitt (6,9%) und genau das Zehnfache von dem der Hadendoa!

Obwohl in den äußeren Lebensverhältnissen keineswegs schlechter gestellt als die Dinka, sind die Azande der einzige große Stamm auf dem Gebiet der Republik, der in seinem Bestande gefährdet ist und eine rückläufige Gesamtzahl aufweist. Die beiden Zählbezirke Zande-Ost und Zande-West, zusammen 43 318 qkm, sind von 200 973 Menschen bewohnt, was einer Dichte von 4,6 je Quadratkilometer entspricht. 86,4% der Eingeborenen bezeichneten sich als Azande. Bei ihnen wurde ein deutlicher Frauenüberschuß nicht nur in der Gesamtheit, sondern auch in der Altersgruppe der Erwachsenen, hier waren 46,8% männlich, registriert. — Zwei größere Siedlungen, Yambio (3890 Einwohner) und Nzara (2971 Einwohner), wurden als Städte erfaßt.

Die Berufsstatistik zeigt wieder ein Überwiegen des Bauernstandes; 82,7% aller erwerbstätigen Männer wurden als solche registriert. Da die Viehzucht eine nur untergeordnete Rolle spielt, fehlen die nichtnomadischen Viehzüchter, die bei den benachbarten Dinka noch in stattlicher Zahl zu finden waren, und auch Hirten gibt es nur wenige. Der Anteil der Frauen am Wirtschaftsleben liegt weit über dem Landesdurchschnitt. 21,0% der erwachsenen Frauen sind berufstätig; ein Prozentsatz, mehr als doppelt so hoch als der der Republik insgesamt.

75,9% der Männer und 93,1% der Frauen waren je verheiratet. Von den je verheiratet gewesenen Männern waren z. Z. 17,1% unbeweibt, d. h. verwitwet oder geschieden. Von den tatsächlich verheirateten hatten 78,5% eine, 16,8% zwei, 3,3% drei und 1,1% vier Frauen. Nur 3% nannten fünf oder mehr Frauen ihr eigen. Der Vergleich mit den Berechnungen für die Dinka zeigt, wie nahe beieinander diese beiden Stämme hinsichtlich der Häufigkeit der Polygamie liegen.

Die Tabelle auf Seite 194 beweist, wie niedrig vergleichsweise die Kinderzahlen und wie hoch der Prozentsatz der Azande-Weiber ohne Nachkommen ist. Dies wird um so unverständlicher, je mehr man die Hebung des Ansehens durch die Geburt eines Kindes in die Betrachtung einbezieht. Baxter und Butt³⁵) stellen das wie folgt dar:

Azande do not really consider a marriage to be stable until a child has been born, or until the marriage, though barren, has continued for a considerable time...

The birth of a child... social status of both parents is increased, particularly if the child is a boy... The personal status of the mother is raised even more than is her husband's.

³⁴) Huffmann 1931, S. 24, gibt für die Nuer an, Säuglinge würden in der Regel wenigstens zwei, oft auch drei, gelegentlich sogar vier Jahre von der Mutter genährt. — Bei den Baganda zwei Jahre; Richards 1954, S. 390.

³⁵) Baxter and Butt 1953, S. 69 und 72.

Die vorgebrachte Entschuldigung: „The Azande themselves attribute this considerable drop in the birth-rate to the great increase in adultery which has been a consequence of the destruction of their old institutions“³⁶⁾, ist kaum mehr als eine einfältige Ausrede. Bei Hunderten von afrikanischen Stämmen ist die alte Lebensordnung in erheblichem Maße auseinandergebrockelt und hat neuen Auffassungen und Verhaltensnormen Platz gemacht, ohne daß dadurch ein biologischer Verfall eingetreten wäre. Zudem darf man nicht übersehen, daß gerade die Azande ein Konglomerat rassisch, sprachlich und kulturell unterschiedlicher Elemente sind, welche in den letzten zwei Jahrhunderten von einer energischen Herrscherschicht, den Avungara, gewaltsam zusammengefügt wurden. Die Prinzipien dieser Stammesordnung dürften wohl kaum überall so tief eingewurzelt sein, daß ihr Verlöschen die Eingeborenen in Weltschmerz resignieren ließe. Wirtschaftliche Notlage kann ebensowenig die Ursache sein, denn gerade für dieses Gebiet ist mit dem *Zande scheme* ein wohlgedachtes Entwicklungsprojekt eingeleitet worden³⁷⁾.

Die Tatsache, daß in allen drei Hoheitsgebieten, in denen Azande leben (Sudan, Belgisch-Kongo und Französisch-Äquatorialafrika), die gleichen Rückgangerscheinungen zu beobachten sind, spricht ebenfalls gegen die Annahme, direkter Einfluß der Verwaltungsorgane, der zudem in den drei Ländern recht verschieden und zumeist minimal ist, sei die Ursache des Geburtenrückganges. Auch die Vermutungen Lelongs³⁸⁾, die Zusammenballung vieler Frauen in den Haushalten wohlhabender älterer Männer und die Verbreitung der Syphilis verursachten den Nachwuchsmangel, halten kritischer Beleuchtung kaum stand. Bei den Dinka ist die Polygamie noch ausgeprägter als bei den Azande und — soweit Berichte der Regierungsärzte vorliegen — Syphilis ebenfalls zu finden; trotzdem scheint ihre biologische Substanz nicht im mindesten gefährdet zu sein. Es ist nicht leicht, eine einleuchtende Erklärung für die geringe Fruchtbarkeit der Azande-Weiber beizubringen. Vermutlich vermag die Völkerpsychologie hierzu eher Argumente zu liefern als die Medizin.

Als Folge der relativ geringen Geburtenziffern weisen die Azande eine beträchtliche Überalterung auf. Während bei weiblichen Dinka und Hadendoa je 42,2 % und bei Nubierinnen 41,8 % das Reifealter noch nicht überschritten haben, sind bei den Azande nur 21,4 % in diesen jugendlichen Altersgruppen. Vergleichswerte aus Französisch-Äquatorialafrika zeigen dasselbe Bild. In der Region M'Boumou (Ubangi-Schari), in der die meisten Azande leben, sind nur 24,9 % der Bewohner unter 15 Jahren³⁹⁾. — Die folgenden graphischen Darstellungen sollen, wie schon auf Seite 190, die Altersschichten der weiblichen Bevölkerung verdeutlichen.

Die Frage nach der sozialen Sicherheit, welche die Ehe einer Frau bei diesen Stämmen bietet, ist kaum generell zu beantworten. Scheidungen sind überall im Sudan leicht und häufig; Unfruchtbarkeit der Frau wird z. B. als ausreichende Begründung anerkannt. Die Statistik gibt keinen Aufschluß darüber, wie viele der verheirateten Frauen in erster, zweiter oder dritter Ehe leben und ob Tod oder Scheidung der Anlaß für die Beendigung der vorangegangenen häuslichen Gemeinschaften war. Subtrahiert man die Zahl der Frauen, welche die Männer als z. Z. ehelich zu ihrem Hausstande gehörig angaben, von der der Frauen, die nach eigener Aussage zu irgendeiner Zeit verheiratet waren oder noch sind, kommt man ungefähr⁴⁰⁾ zur Zahl der Witwen und Geschiedenen. Eine ähnliche Berechnung ist auch für die Männer möglich, da hier diejenigen statistisch erkennbar sind, die zu irgendeiner Zeit ihres Lebens verheiratet waren oder es noch sind, und ebenso jene aus diesem Kreis, die jetzt

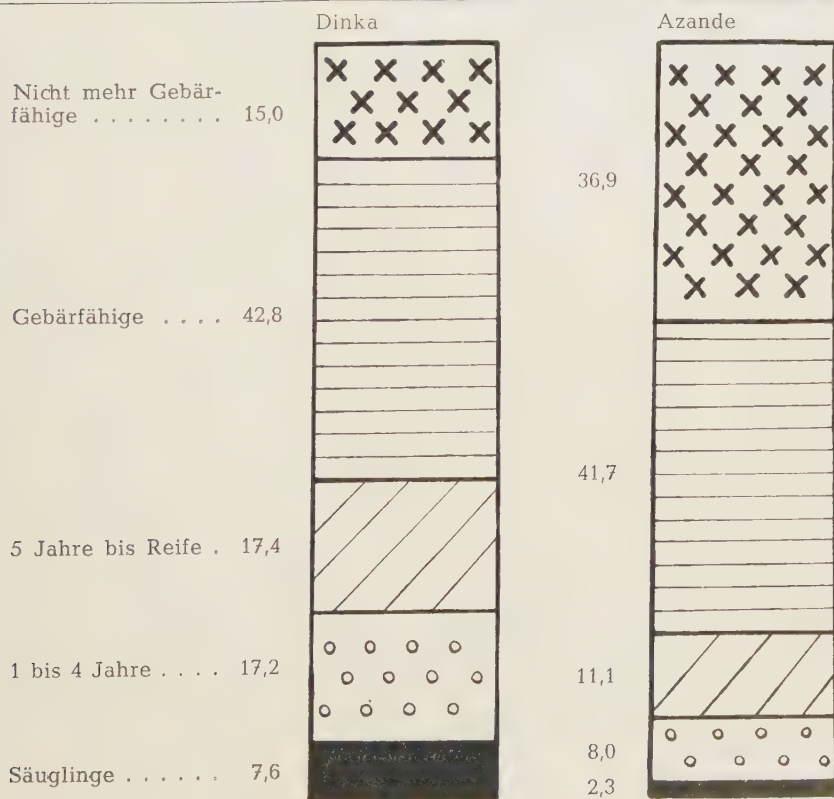
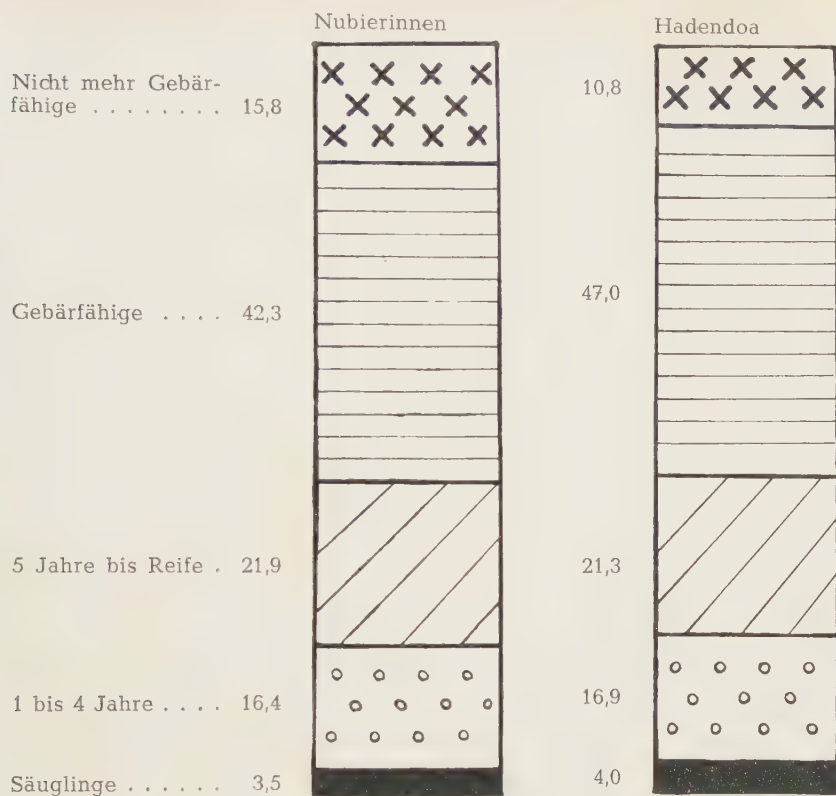
36) Baxter and Butt 1953, S. 13.

37) Vgl. Hance 1955.

38) Lelong, zitiert nach Baxter/Butt.

39) Sautter 1950, S. 104.

40) Hinsichtlich der Genauigkeit sind hier die Einschränkungen von S. 194 zu wiederholen.



keine Frau mehr besitzen, also entweder verwitwet oder geschieden sind, und offensichtlich von einer neuen Vermählung Abstand nahmen bzw. sich diese wegen des erforderlichen Brautpreises nicht leisten konnten. Irreführend ist diese Berechnung zweifellos im Falle der Nubierinnen. Deren hoher Prozentsatz an Verwitweten und Geschiedenen ist fiktiv, weil er weitgehend dadurch entstand, daß viele der in der Fremde arbeitenden Männer nicht registriert (vgl. S. 191), ihre in der Heimat verbliebenen Frauen aber richtig als „verheiratet“ erfaßt wurden. Für diese fehlen nun statistisch die Partner. — Die dritte Spalte der Tabelle zeigt den Hundertsatz der Frauen, die ihren Gatten mit mindestens einer anderen teilen müssen. Die Berechnung geht von den tatsächlich in ehelicher Gemeinschaft Lebenden aus; Ledige, Verwitwete und Geschiedene sind nicht einbezogen.

	Prozentsatz der Verwitweten oder Geschiedenen		Prozentsatz der in polygamen Ehen lebenden Frauen
	männlich	weiblich	
Sudan insgesamt	7,0	18,1	29,7
Nubier	3,4	32,2	19,9
Hadendoa	8,6	17,6	18,8
Dinka	6,4	24,1	42,8
Azande	17,2	23,8	38,7

Auf Seite 186 war die Frage angeschnitten worden, ob Mehrehen fruchtbarer seien als Einehen. Nachdem nun die Behandlung des Sudans als Ganzes wie der vier ausgewählten Stämme weitgehend abgeschlossen ist, kann mit gebotener Vorsicht an die Antwort gedacht werden. Einige Autoren, wie Himmelheber⁴¹⁾, erblicken in der Vielehe eine „bevölkerungspolitisch richtige Einrichtung“, deren Fortbestand für die biologische Erhaltung wie für die wirtschaftliche Entwicklung Neger-Afrikas gleich wichtig sei. Die Missionen hätten, angesichts ihrer Propagierung der Einehe — so fährt er fort —, die Verantwortung für eine eventuelle Verminderung der Volkszahlen zu tragen. Andernfalls, d. h. bei Durchsetzung der Monogamie, müßten sie für Eindämmung der Säuglingssterblichkeit durch verbesserte ärztliche Betreuung und für Bereitstellung einer Kindernahrung, die das mehrjährige Stillen überflüssig mache, sorgen.

Ohne die Tätigkeit der christlichen Missionen und ihre oft schwierige Position gegenüber dem immer tiefer in Negergebiete vordringenden Islam, der die Vielehe in Grenzen (bis vier Frauen) gestattet, hier erörtern zu wollen, sollte man von der Statistik her einige sachliche Bedenken anmelden. Die sudanische Volkszählung beweist, daß dort, wo ein hoher Prozentsatz der Frauen in polygamen Ehen lebt, der Satz unverheirateter Männer ebenfalls hoch ist. Bei den Dinka muß die Hälfte der Männer unbeweibt bleiben — sicher nicht durchweg freiwillig, sondern wohl in der Mehrzahl infolge wirtschaftlicher Beklemmung, die die Beibringung des hohen Brautpreises nicht zuläßt und sie im Wettbewerb um die Mädchen den wirtschaftlich Stärkeren unterlegen macht. Es ist unbewiesen, daß die Geburtenziffer fiele, wenn — angenommen — 95% der heiratsfähigen männlichen Dinka mit je einer Frau verheiratet wären. Im Hinblick auf die soziale Struktur, gekennzeichnet durch eben diese beachtliche Zahl lediger Männer, erschiene eine, gelegentlich auch schon von der einheimischen Intelligenz geforderte Reform des Brautpreiseswesens, in dem z. Z. Eigensucht der Väter noch erheblich mitspricht, aussichtsreicher als Neuerungen in der Säuglingsernährung.

Die Azande, bei denen Polygamie ebenfalls verbreitet ist, sind schließlich Beweis dafür, daß Häufigkeit der Mehrehe nicht ohne weiteres Kinderreichtum nach sich zieht. Auch wird behauptet, Ursache vieler Mehrehen sei das Levirat,

41) Himmelheber 1952, S. 341.

also die in der Sitte verankerte Übernahme einer Witwe als zusätzliche Frau in den Hausstand eines nahen Verwandten (Bruders) des Verstorbenen. Die Wirksamkeit dieser Art Hinterbliebenenversorgung wird von den Volkszählungsergebnissen keineswegs unterstrichen. Gerade dort, wo Vielehe häufig, also die Vermutung zahlreicher Leviratsehen gegeben ist, bleibt der Hundertsatz der Witwen und Geschiedenen (vgl. S. 198) über dem Landesdurchschnitt.

Es bleibt auch zu bedenken, daß jede Mehrehe einmal als Einehe des Mannes begonnen hat. Sind nun Kinder aus dieser ersten Zeit als Sprößlinge polygamer Hausgemeinschaft zu bewerten, wenn der Erzeuger nach der Geburt eine zweite Frau dazugeheiratet hat? Werden die von mehreren Frauen Geborenen statistisch Nachwuchs einer monogamen Ehe, wenn die Mütter bis auf eine am Stichtag verstorben sind? Hier stecken unbestreitbar einige Unsicherheitsfaktoren, die durch den beständigen Wechsel menschlicher Lebensgemeinschaften bedingt und schwerlich auszuschalten sind!

Verläßt man die Südpvinzen, um den Blick nomadischen oder halb-nomadischen Stämmen der zentralen und nördlichen Landschaften zuzuwenden, so erkennt man ebensowenig einen förderlichen Einfluß der Polygamie, die hier bei weitem nicht das Ausmaß wie bei Niloten annimmt. Die geringe Säuglingssterblichkeit in den Halbwüsten (bei Hadendoa z. B. weniger als die Hälfte des Landesdurchschnitts!) wirkt sich auf die Altersstruktur aus und läßt kinderreiche Familien entstehen, ohne den Frauen eine Vielzahl von Schwangerschaften aufzubürden. Obwohl der Prozentsatz der in Mehrehen lebenden Hadendoa-Frauen relativ gering und beträchtlich unter dem Landesdurchschnitt bleibt, steht die Zahl der Kinder unter 5 Jahren je 1000 Frauen im gebärfähigen Alter über dem Landesdurchschnitt (vgl. S. 194). Diese Feststellung unterstützt die von Muhsam⁴²⁾ bei Beduinen in der Negew gewonnene Erkenntnis:

Among the Beduin concerned, the fertility of polygamous marriages is therefore 32% lower than that of monogamous marriages . . .

One general conclusion may nevertheless be drawn from the available data; women living in polygamous marriage have fewer children than only wives of monogamous husbands. This is partly due to the lower average duration of married life for subsequent wives of polygamous husbands and partly, in the case of the Beduin, to a lower fertility of women who share their husband with other women.

Es bleibt problematisch, ob die Erkenntnis, welche Muhsam bei einer recht begrenzten Gruppe kleinasiatischer Nomaden gewann, unbesehen auf den Sudan übertragen werden darf. Krotki⁴³⁾ ist sich der beträchtlichen Unsicherheit durchaus bewußt, wenn er — ganz in unserem Sinne — vorsichtig folgert:

... judging from experience elsewhere wives married polygamously are less fertile than monogamous wives. This is not a very firm conclusion, because the state of polygamy in itself is not easily determinable. It is by definition and frequently in practice a transitory state.

... accepting the admittedly scant evidence from elsewhere, and realizing that there are some common sense reasons why monogamous wives should be more fertile, the high figure of polygamy has a lowering effect on the birth rate. And with the decrease of polygamy an increase in the number of births may be expected on that account.

Zum Schluß unserer Betrachtung sollen Einwanderung und Fremdeinflüsse analysiert werden, soweit sich diese aus den Volkszählungsergebnissen herauschälen lassen. Dabei sei unterschieden zwischen der starken Gruppe der Zuwanderer aus anderen Teilen Afrikas und der relativ kleinen Zahl von Menschen nichtafrikanischer Herkunft.

⁴²⁾ Muhsam 1957, S. 9 und 16.

⁴³⁾ Krotki 1958, S. 40.

Die Ausbreitung des Islams vom Nordrande Afrikas nach Süden, tief in den Sudan hinein, ist bekannt. Seit etwa dem Jahre 1000 sind viele einst heidnische Stämme islamisiert worden. Im Westsudan (im geographischen Sinne) sind Millionen von Moslimen zu finden; ihre Zahl erhöht sich ständig. So steht z. B. Nigeria mit 17 Millionen Moslimen in der Reihenfolge der islamischen Staaten Afrikas an zweiter Stelle hinter Ägypten. Der Koran legt den Gläubigen auf, wenigstens einmal im Leben die Pilgerreise zu den heiligen Stätten in Mekka durchzuführen. Zwar kommen bei weitem nicht alle Moslime diesem religiösen Gebot nach, doch treten jährlich Tausende von Westafrikanern die beschwerliche Landreise bis Suakin, von da zu Schiff nach Djidda, an. Sie führt naturnotwendig durch das Gebiet der Republik Sudan. Im allgemeinen rechnet man für die Pilgerschaft eines Moslims vom Niger oder Senegal zwei Jahre. Die meisten nehmen ihre Familie mit. Es zeigt sich seit langem, daß diese Wanderer, die sich ja unterwegs versorgen müssen, ihre Wallfahrt an Stellen günstiger Verdienstmöglichkeiten für längere Zeit unterbrechen. Nicht wenige bleiben sogar für immer irgendwo an der Pilgerroute und verzichten auf die Rückkehr in die Heimat. Früher faßte man die vielen Stämmen zugehörigen Mekkapilger zumeist unter dem Sammelnamen *Takruri* zusammen; heutigentags bevorzugt man in Khartum und Umgebung die Pauschalbezeichnung *Fellata*. Krieger⁴⁴⁾ hat die wichtigsten Angaben über sie aus Reisewerken sorgfältig zusammengetragen.

Die gewaltige Zunahme des Baumwollanbaus im Gezira-Gebiet nach 1924 (der Fertigstellung des Sennar-Dammes) ließ die Nachfrage nach Fremdarbeitern sprunghaft steigen, denn in der Baumwollgewinnung sind besonders viele Arbeitskräfte erforderlich. Die Fellata erkannten ihre Chance sofort und strömten in die neuerschlossenen Entwicklungsgebiete⁴⁵⁾. Schon während des 2. Weltkrieges erhoben sich Stimmen, die die Beschäftigung der Fellata begrenzt und Einheimischen den Vorzug gewährt sehen wollten. Die Diskussion um die Nützlichkeit der billigen westafrikanischen Arbeitskräfte ist noch im Fluß; sie ist für unsere Untersuchung ohne Belang, denn uns liegt nur daran, aufzuzeigen, in welchen Landschaften sich Fellata vorübergehend oder ständig niedergelassen haben.

Bei der Rubrizierung der Westafrikaner sind wenig einleuchtende Aufspaltungen vorgenommen worden. So stellte man unter dem Obertitel Volk (*people*) *Westerners*, Stämme des westlichen Darfurs mit *French Equatorial tribes* und *Nigerian tribes* zusammen, dazu eine Auffanggruppe für stammesmäßig nicht genau Bestimmbare (*unknown group of Westerners*). Unter einer anderen Kopfleiste der Volkszugehörigkeit stehen dann die *Foreigners with Sudanese status*, darunter *Sudanese of West African origin*. Schließlich gibt es noch unter der Überschrift *Foreigners with non-Sudanese status* die Untergruppe *West Africans*. Bei dieser komplizierten Unterteilung hatten die leitenden Herren des Statistischen Amtes in Khartum keine glückliche Hand. Es ist für Zählhelfer unzumutbar und praktisch unmöglich, bei der Arbeit unter Westafrikanern, von denen einige in der fünften Generation ansässig, andere erst kürzlich angekommen sind, die heikle Frage der Staatsangehörigkeit zu entscheiden. Zudem war die Definition für die beiden zuerst genannten Gruppen (*French Equatorial and Nigerian tribes*) sehr vage: *... include people from these neighbouring countries who have settled down in Sudan some time ago and are regarded today as Sudanese*⁴⁶⁾. Wenn diese Westafrikaner zu Recht als Sudaner betrachtet werden (von wem? Den Zählhelfern? Oder der Umwelt?), dann sind sie notwendigerweise *Foreigners with Sudanese status*, falls nicht, sind sie solche mit nicht-sudanischem Status. — Die Zahlen der einzelnen Be-

44) Krieger 1953, S. 87 ff.

45) Vgl. Hassoun 1952, S. 60 ff.

46) Codes of tribes (maschinenschriftlich), Department of Statistics, 5—1—57, page R 3—A—5.

zirke beweisen auch hinreichend, wie individuell verschieden die Registrierung vorgenommen wurde. Um bei dieser eindeutig überspitzten Untergliederung nicht die Übersicht zu verlieren, fassen wir alle oben aufgeführten fünf Gruppen von Menschen, die ursprünglich westlich von Darfur beheimatet waren, zusammen.

Das Ergebnis dieser Berechnung ist: 662 812 Menschen aus Landschaften westlich Darfur lebten zur Zeit der Zählung in der Republik. Davon konzentrierten sich 96,3% auf die vier zentralen Provinzen. Wie weit die Assimilierung der länger Ansässigen fortgeschritten ist, zeigt sich u. a. darin, daß nur 356 345 von ihnen noch ihre Heimatsprache im häuslichen Umgange benutzen.

Die Splittergruppen im Norden und Süden können fortan außer Betracht bleiben. In der folgenden Tabelle gibt die erste Reihe die Zahlen der *Wester-ners* aller fünf Kategorien, die zweite ihren Anteil an der Gesamtbevölkerung der betreffenden Provinz und die dritte den Prozentsatz der noch einen heimischen westafrikanischen Dialekt Sprechenden, wieder im Verhältnis zur Bevölkerung der Provinz, um den Bestand an Fremdsprachigen und noch nicht Assimilierten aufzuzeigen.

Blauer Nil	252 150	12,2 0/0	7,9 0/0
Kassala	159 296	16,9 0/0	11,1 0/0
Darfur	128 424	9,7 0/0	2,5 0/0
Kordofan	98 425	5,6 0/0	2,7 0/0

Der höchste Anteil von Westafrikanern wurde im Zählbezirk Gedaref-Süd/Provinz Kassala festgestellt. Niederlassungen der Takturi an der äthiopischen Grenze sind uns aus alten Urkunden vertraut. In der Umgebung von Galabat bestand schon 1746, als ein abessinischer Raubzug das Land bis zur Atbara heimsuchte, eine solche Siedlung⁴⁷⁾. Die lange Zeit hat zur kulturellen und sprachlichen Angleichung beigetragen, die sich u. a. darin ausdrückt, daß 71,7% in diesem Zählbezirk in den eigenen vier Wänden arabisch reden, obwohl nur 26,6% der Bewohner sich abstammungsmäßig als Araber betrachten. 46,6% gehören den erwähnten fünf Gruppen aus dem Westen an. Nächst ihnen stellen Menschen aus Darfur mit 13,0% ein ansehnliches Element in diesem Schmelztiegel der Völker, in dem noch 3,3% Bedja und 2,5% Bergnuba ihre Eigenart und Sprache schwinden sehen.

In der Kategorie der sudanischen Staatsangehörigen fremder Herkunft (insgesamt 52 622) stellen die aus Westafrika stammenden mit 41 744 den Löwenanteil. Daneben bleiben alle anderen Herkunftsgebiete, z. B. 4702 aus Ägypten, 1991 aus Äthiopien, 1978 aus Westasien, 870 aus dem Libanon oder Syrien und 764 aus Ost- oder Südafrika, unbedeutende Gruppen.

94 sudanische Staatsangehörige sind indischer oder pakistanischer Herkunft; zu ihnen gesellen sich 1908 Nichtsudaner aus diesen beiden Ländern. 58,1% dieser Inder, die im Sudan bei weitem nicht die Rolle spielen wie in anderen Ländern der afrikanischen Ostküste von Natal bis Kenia, haben sich in der Provinz Kassala, besonders in den Hafenstädten, niedergelassen. In Omdurman existiert noch eine relativ geschlossene Kolonie von 400 Köpfen.

Um das Ausmaß außerafrikanischen Einflusses herauszuschälen, empfiehlt sich die Addition von insgesamt elf statistisch gesondert erfaßten Fremdgruppen, nämlich der sudanischen Staatsangehörigen westeuropäischen, britisch-irischen, griechisch-zypriotischen, italienisch-maltesischen und nordamerikanischen Ursprungs sowie der Nichtsudaner aus West-, Osteuropa, Großbritannien/Irland, Griechenland/Zypern, Italien/Malta und Nordamerika. Alle zusammen belaufen sich nur auf 6967 Seelen! Ein verschwindend geringes Häuflein von weniger als einem Promille der Gesamtbevölkerung! Allein

47) Crawford 1951, S. 93.

diese Zahl beweist hinreichend, daß der Sudan niemals eine echte Siedlungskolonie gewesen ist. Man tut gut, zum Vergleich die Einwanderungsbewegung z. B. nach Belgisch-Kongo, wo 1953/54 55 432 Europäer oder Nordamerikaner zuzogen, heranzuziehen. Nach Kenia wanderten 1954/55 8478, nach Tanganjika 3320 Weiße ein. — Von den 6967 Europäern im Sudan sind mehr als die Hälfte in der Provinz Khartum ansässig. Am geringsten ist der Drang der Weißen nach Darfur, wohin sich nur 64 verirrt haben. Auf 20 762 Einheimische kommt dort somit ein Europäer, der kaum ausreichen dürfte, durch sein Vorbild traditionelle Lebensformen ins Wanken zu bringen.

Die Europäerkolonie, in ihrer Gesamtheit über die Provinzen wie aufgezeigt verteilt, setzt sich zu drei Vierteln aus Griechen, Italienern, Zyprioten und Maltesern, aus Volksgruppen also, die erfahrungsgemäß ein außerordentliches Maß an Anpassungsfähigkeit mitbringen, zusammen.

Neben der Rubrik für Sudaner ägyptischer Herkunft war ursprünglich eine später scheinbar aufgegebenen Gruppe *Muwallad* vorgesehen, worunter man nach der Definition des Khartumer Statistischen Amtes Nachkommen von Ägyptern, die sich im Sudan niedergelassen und einheimische Frauen genommen haben, zu verstehen hatte⁴⁸⁾. In den Veröffentlichungen der Ergebnisse ist diese Sektion schließlich ausgelassen worden — ob aus politischen Erwägungen, bleibe dahingestellt. In der Tat findet man aber noch heutigentags, z. B. in Dongola, Personen, die sich selbst als *Muwallad* bezeichnen⁴⁹⁾. — 18 129 ägyptische Staatsbürger lebten am Stichtage im Sudan, der größte Teil in der Nordprovinz (42,9 %) und der Provinz Khartum (40,7 %). Im Süden sind sie sehr selten; in Bahr el-Ghazal wurden nur 10, in Äquatoria 24 festgestellt.

In einer interessanten Gruppe verbergen sich diejenigen Personen, welche — obgleich Sudaner von Geburt — jegliche Stammesbindung verneinen.

In towns and more sophisticated parts of Sudan, some Sudanese disclaim any tribe. They have been recorded as having "no tribe". But this attitude was far from universal.

So heißt es in der offiziellen Publikation⁵⁰⁾. Krotki⁵¹⁾ erläutert dies noch:

Census planners have been warned very early that really sophisticated and educated people will be reluctant to admit any tribal allegiance; in fact that they may be offended (or "insulted" to use the favourite expression) by the mere asking of the question. Enumerators were therefore instructed never to insist on always getting the full answer to this question and to record "no tribe" in such cases...

90 321 Personen umfaßt diese Kategorie. 88,5 % dieser Sudaner, die bewußt die alten Ordnungen für sich ablehnen, konzentrieren sich in drei Provinzen: Khartum, Nordprovinz und Blauer Nil. Um den Verlust des Stammesgefühls bei einem nicht zu unterschätzenden Teil der Stadtbewohner, die nach Bildungsstand meist über dem Landesdurchschnitt stehen, statistisch erfassen zu können, haben wir den Prozentsatz zur Gesamteinwohnerschaft der betreffenden Stadt abzüglich der Nichtsudaner berechnet. Danach ergibt sich, daß von den echten Landeskindern jede Stammesbindung ablehnen in

"Die Drei Städte"	13,7 %
(Khartum, Khartum-Nord und Omdurman)	
Wad Medani	14,5 %
Port Sudan	5,3 %
el-Obeid	4,9 %
Kassala	2,7 %
Atbara	14,9 %

⁴⁸⁾ Codes of tribes, wie S. 200, Fußnote, page R 3—A—4.

⁴⁹⁾ Vgl. Herzog, 1957, S. 62 und 84.

⁵⁰⁾ Supplement, S. 15.

⁵¹⁾ Krotki 1958, S. 24.

Vermutlich hat es ein ebenso großer Teil der fortgeschrittensten Sudaner, obwohl ihnen jedes echte Stammesbewußtsein abgeht, für opportun befunden, die Stammeseintragung nicht zu verweigern, sei es aus Rücksicht auf ältere Angehörige, sei es aus dem Streben, nicht als umstürzlerische Neuerer aufzufallen. Wie viele geben nicht bei statistischen Erhebungen in Europa eine Konfession an, ungeachtet ihres völligen Mangels an religiöser Bindung! Die registrierten Stammeslosen im Sudan sind meines Erachtens nur aus einer weitverbreiteten Schicht die Konsequentesten.

Leider öffnet die Statistik keine Möglichkeit, den Bildungsstand der Stammeslosen zu ermitteln. Man geht aber kaum fehl in der Annahme, daß sich unter ihnen ein hoher Prozentsatz mit abgeschlossener Schulbildung findet.

Wie deutlich man selbst in sudanischen Ministerien wie im Statistischen Amt wahrnimmt, daß das alte Stammesbewußtsein im Schwinden begriffen ist und vielleicht bei künftigen Volkszählungen schon an Greifbarkeit verloren haben wird, geht aus der folgenden Formulierung hervor:

In a developing country like Sudan tribal differences are bound sooner or later to lose their original importance. Economic development, migration of the population, improving communications, the growth of towns and various other factors all tend to blur the distinctions between tribes. Nevertheless, at the present stage of development, tribal information can still be extracted and preserved⁵²).

Mit dieser für Völkerkundler etwas bedrückenden Voraussage, deren Richtigkeit man indes kaum zu bestreiten vermag, denn auch in Afrika gilt „Nichts ist beständig als der Wechsel“, sei die Analyse der Ergebnisse der ersten sudanischen Volkszählung, die noch ein leidlich intaktes Stammesgefüge vorfand, abgeschlossen.

Literaturverzeichnis

A. Im Druck erschienene Primärquellen:

Interim Reports, First Population Census of Sudan 1955/56, No. 1—9; herausgegeben vom Ministry of Social Affairs, Population Census Office, Khartum 1957/58.
Supplement to Interim Reports; von der gleichen Stelle ausgegeben.

B. Herangezogene Sekundärliteratur:

- Baxter, P. T. W., and Butt, Audrey: The Azande, and related peoples of the Anglo-Egyptian Sudan and Belgian Congo. *Ethnographic Survey of Africa; East Central Africa*, vol. IX, London 1953.
- Busia, K. A.: Some aspects of the relation of social conditions to human fertility in the Gold Coast. *Part III of Culture and human fertility*, edited by Frank Lorimer; Paris 1954.
- Crawford, O. G. S.: The Fung kingdom of Sennar. Gloucester 1951.
- Fortes, Meyer: A demographic field study in Ashanti. *Part II of Culture and human fertility*, edited by Frank Lorimer; Paris 1954.
- Hance, William A.: The Zande scheme. *Economic Geography*, vol. 31, 1955.
- Hassoun, Isam Ahmad: "Western" migration and settlement in the Gezira. *Sudan Notes and Records*, vol. 33; Khartum 1952.
- Herzog, Rolf: Veränderungen und Auflösungserscheinungen im nordafrikanischen Nomadentum. *Paideuma*, Bd. VI; Frankfurt 1956.
- Die Nubier; Untersuchungen und Beobachtungen zur Gruppengliederung, Gesellschaftsform und Wirtschaftsweise. *Völkerkundliche Forschungen*, Bd. 2; Berlin 1957.
- Sudan. *Die Länder Afrikas*, herausgegeben von der Deutschen Afrika-Gesellschaft, Bd. 8; Bonn 1958.
- Himmelheber, Hans: Die Vielweiberei der Neger. *Die Umschau*, 52. Jahrgang; Frankfurt 1952.
- Huffman, Ray: Nuer customs and folk-lore. London 1931.
- Krieger, Kurt: Die Takruri im Ostsudan. *Baessler-Archiv*, N. F. Bd. 1; Berlin 1953.

⁵²) Codes of tribes, wie S. 200, page R 3—A—1.

- Krotki, Karol Jozef: 21 facts about the Sudanese; first population census of Sudan 1955/56, herausgegeben vom Population Census Office; Khartum 1958.
- Lorimer, Frank: Culture and human fertility. UNESCO, Paris 1954.
- Mackenroth, Gerhard: Bevölkerungslehre. Berlin 1953.
- MacMichael, H. A.: A history of the Arabs in the Sudan. Cambridge 1922.
- Malengreau, Guy: Recent developments in Belgian Africa. *Africa today*, edited by Haines; Philadelphia 1955.
- Muhsam, H. V.: Fertility of polygamous marriages. *Population Studies*, vol. X; London 1957.
- Myburgh, C. A. L.: Estimating the fertility and mortality of African populations. *Population Studies*, vol. X; London 1957.
- Prothero, R. Mansell: The population census of Northern Nigeria 1952. *Population Studies*, vol. X; London 1957.
- Report on the sixth Annual Conference, Philosophical Society of Sudan: The population of Sudan. Khartum 1958.
- Richards, Audrey I., and Reining, Priscilla: Report on fertility surveys in Buganda and Buhaya 1952. *Part IV of Culture and human fertility*, edited by Frank Lorimer; Paris 1954.
- Sautter, Gilles: La population. *Encyclopédie coloniale et maritime, tome Afrique Équatoriale Française*; Paris 1950.
- Witthauer, Kurt: Erste Ergebnisse der Volkszählung 1955/56 in der Republik Sudan. *Petermanns Mitteilungen*, Bd. 102; Gotha 1958.
- Yearbook, Demographic, 9th edition, herausgegeben von den Vereinten Nationen, New York 1957.

Erläuterung zur nebenstehenden Karte der Zählbezirke

Folgende im Text erwähnten Zählbezirke sind unter den Nummern zu finden:

Provinz Bahr el-Ghazal

111 Aweil-Ost	122 Jur Fluß-Süd
112 Aweil-West	131 Rumbek
121 Jur Fluß-Nord	132 Yirol

Provinz Blauer Nil

243 Halawiyin	262 el-Madina
261 Wad Medani-Stadt	

Provinz Darfur

311 Dar Masalit-Nord	331 Kutum-Ost
312 Dar Masalit-Süd	352 Zalingei-Südost

Provinz Äquatoria

411 Östliches Äquatoria	461 Zande-Ost
421 Juba	462 Zande-West
431 Moru	

Provinz Kassala

512 Hadendoa	531 Kassala-Stadt
513 Amara und Bischarin	541 Port Sudan-Stadt
521 Gedaref-Nord	542 Suakin-Stadt
522 Gedaref-Süd	551 Tokar

Provinz Khartum

611 Khartum-Stadt	631 Omdurman-Stadt
621 Khartum-Nord-Stadt	

Provinz Kordofan

711 Dar Bedeiriyah	761 Hamar-Nord und -Ost
712 el-Obeid-Stadt	762 Hamar-Süd und -West
733 Kadugli	771 Mesiriya Zurq
741 Dar Kababish	772 Mesiriya Humr

Nordprovinz

811 Atbara-Stadt	831 Dongola
821 Berber	851 Wadi Halfa

Provinz Oberer Nil

921 Zeraf Tal	971 Westliche Nuer Ghazal
931 Östliche Nuer	972 Westliche Nuer Djebel
942 Malakal-Stadt	981 Lau Nuer



Peruanische Tänze und Tanzmasken

Von

Arturo Jiménez Borja

In den Berichten, welche die ersten Chronisten nach der spanischen Hauptstadt richteten und in denen sie sich mit den Vorkommnissen im Leben und in der Verwaltung der neueroberten Länder befaßten, bricht immer wieder eine Regung natürlicher Neugierde durch, die das bewegte Bild der peruanischen Tänze in ihnen auslöste. Tanz hieß *taqui*, und P. Bernabé Cobo gibt uns darüber folgende Auskunft: „Die Tänze gehen bei ihnen fast nur unter Gesang vor sich; daher schließt die Bezeichnung *taqui* beides, den Tanz und das Singen, ein und es gab so viele Tänze wie Gesänge unterschieden wurden.“

Von Tänzen ist oft in ihren Legenden die Rede, ein Umstand, der klar für deren archaische Herkunft spricht. Mit wahren Vergnügen wird man eine solche Legende zum Beispiel in dem Bericht des Francisco Dávila über den Götzendienst in Huarochiri lesen. Darin ist der Held Huathiacuri von seinem Schwager zu einem Wett-Tanz herausgefordert worden. Gott Pariacaca, der Vater des Helden, gibt seinem Sohne den Wink, eben sei ein Fuchs mit seinem Weibe aufgebrochen, um ihm — dem Helden — ihre Aufwartung zu machen. Der Fuchs habe eine *antara*¹⁾ bei sich, das Weib ein Krüglein voll *chicha* und eine *tinya*²⁾. Sie seien eben dabei, zum Berg Condorcoto³⁾, seinem Wohnsitz, emporzusteigen, um ihm Tanz und *chicha* darzubringen. Er rät seinem Sohne nun, die Gestalt eines *huanaco*⁴⁾ anzunehmen, sich mitten auf den Weg zu legen und sich totzustellen. Sähen ihn nämlich die Füchse, so würden sie eine Weile ihre Obliegenheiten vergessen, weil ein Gelüste sie erfaßt hat, sich endlich einmal am Fleisch eines *huanaco* gründlich satt zu essen. Krug, *antara* und Trommel werden sie am Boden abstellen. Huathiacuri solle sich in diesem Augenblicke in einen Menschen verwandeln, die Füchse mit großem Geschrei erschrecken und dann vom Boden aufheben, was sie zurückgelassen haben. Also geschah es. Auch die Frau des Helden fand sich am Ort des Tanzwettbewerbes ein. Das *Chicha*-Krüglein auf dem Rücken, schlug sie die Trommel der Füchsin, während Huathiacuri gleichzeitig die kleine *antara* bearbeitete und mit großer Begeisterung dazu tanzte. Auch der Schwager führte auf dem bezeichneten Platz einen sehr eleganten Tanz aus und zweihundert Weiber begleiteten ihn auf ihren Trommeln. Doch tanzte Huathiacuri noch besser, seine Bewegungen waren so schön, daß die ganze Erde bei seinem Anblick zu tanzen begann, und so kam es, daß er den Wettbewerb gewann.

Schon Jahrhunderte vor den Inkas finden sich wohlabgemessene zierliche Tanzbewegungen als Dekorationsmotiv an kostbaren Stoffen. Auf Umhangtüchern, die man den Gräbern der Halbinsel Paracas entriß, werden häufig Tanzfiguren beobachtet, die mit Fächern spielen. Auf Mochica-Gefäßen von ebenfalls vorinkaischer Herkunft läßt sich gleicherweise Geschmack und Vorliebe der Küstenvölker für Tänze feststellen. Diese bildlichen Darstellungen zeigen Tänzer, die sich an den Händen gefaßt halten; ihre Kleider sind über und über mit Glöckchen besetzt, die auch den Halsschmuck bilden und an den Gamaschen reichlich wiederkehren.

Von den Chronisten wissen wir, daß es sich meistens um Zeremonientänze gehandelt hat. Die *taquis* wurden demnach zur Feier von großen Ereignissen

1) *antara*, Windinstrument, aus Rohr geschnitzt.

2) *tinya*, kleine Trommel, eine Art Tamburin.

3) Condorcoto: Berg des Kondor — „Kondorhöhe“.

4) *huanaco*: mit *llama*, *alpaca* und *vicuña* gehört das *huanaco* zur Familie der peruanischen Aucheniden. Spanisch: *guanaco*, wird bei Garcilaso als „*ganado mayor*“, d. i. größeres Herdenvieh, bezeichnet.

aufgeführt. Der taqui, den sie zur Feier der Initiation, des Festes der Einführung junger Leute in den Kreis der erwachsenen Männer tanzten, wurde zu Ehren des Gottes der Lebenskraft *huari*⁵⁾ genannt. Um Krankheiten zu beschwören, führten sie einen anderen großartigen taqui auf, der *alauicitua*⁶⁾ hieß. „Beim Tanzen“, erzählt *Cristóbal de Molina*, „trugen sie rote Hemden, die bis zu den Füßen reichten; auf dem Kopf hatten sie ein Diadem, und mit Hilfe kleinerer und größerer Stücke aus Zuckerrohr machten sie eine Musik, die *tica-tica* hieß.“ Dieser vom Chronisten erwähnte Name dürfte auf Lautmalerei zurückzuführen sein. Aus solchen Berichten ersehen wir, daß Ereignisse wie Siege, Ernten u. a. stets mit einem taqui gefeiert und verherrlicht worden sind.

Doch gab es auch taquis, die ausschließlich der Unterhaltung und höfischen Zwecken diene. *P. Martín Morúa* erzählt, daß die Infantin *Chimpu Urma*, die Frau des *Mayta Capacc*, zu ihrer Kurzweil viele Tänzer besaß. „Sie traten an Festen auf, schön geschmückt, in tausenderlei Farben aufgeputzt, und tanzten ohne Unterlaß.“ Von einer anderen Prinzessin, der *coya Chimpu Ollo*, wußte der gleiche *Morúa*: „Es gab in ihrem Palast Spaßmacher im Dienste des Inka, Possenreißer, die über eine außergewöhnliche Behendigkeit der Füße verfügten wie sie bei uns einige in den Händen haben. Diese betrogen sich vor der hohen Dame auf die erstaunlichste Weise, etwa nach Art unserer *matachines*⁷⁾.“ Die *matachines*, auf welche der Chronist anspielt, gehören zu einem alten spanischen Volkstanz. Mit Blasen von Tieren ausgestattet, tanzten sie und gingen aufeinander los. Die Ähnlichkeit mochte eine Reminiszenz hervorgerufen haben.

Die Häuptlinge besaßen zu ihrer Unterhaltung ebenfalls Musikanten und Spaßmacher. Auch in den *huacas*⁸⁾, in denen man die Götterbilder verehrte, hielten sie dergleichen. In dem Bericht, den die ersten Augustinerpatres über die Götzendienerei in *Huamachuco* verfaßten, findet sich folgende Stelle: „Es gab da ein prächtiges Haus, nebst zwei nur dem Dienst der *guaca*⁹⁾, mit Namen *Ozorpillao*, gewidmete Häuser; in den letzteren bewahrten sie Geschirr und Gefäße der *guaca* sowie die Trompeten der Zauberer, Spaßmacher und Gaukler auf. Es hielten sich nämlich alle Häuptlinge oder doch die meisten von ihnen Gaukler; und zu nicht wenigen der *guacas* im ganzen Reiche *Perú* gehörten die Possenreißer.“

Auch die Art des Tanzes stellten die Chroniken fest. Während man in der Hauptstadt ein zierliches und gemessenes Tempo beobachtete, kannte man in den übrigen Teilen des Landes nur lärmendes und regelloses Hin- und Herbewegen. *P. Cobo* sagt, wo er auf den offiziellen oder höfischen taqui Bezug nimmt, welcher *cua y y a y a*¹⁰⁾ hieß und an welchem der Inka selbst zuweilen teilnahm: „Melodie und Tanz sind ernst und anständig, es gibt dabei weder Springen noch Hüpfen.“ In den Provinzen dagegen kannte man leidenschaftlich bewegte, farbensprühende taquis. *Garcilaso* beschreibt sonderbare Erscheinungen des Küsten- oder Yungalandes am großen Feste des *Inti Raymi* mit folgenden Worten: „Andere trugen aus Eingeweide verfertigte Masken, die greulichsten Figuren, wie man sie nur erdenken kann, darstellend. Dies sind nämlich *yungas*. Sie mischten sich in das Fest mit Gebärdenspiel und Grimassenschneiden, als wären sie Verrückte, Narren und Idioten. In den Händen trugen sie die für ihren Zweck entsprechenden Instrumente, wie Flöten und kleine Trommeln, die aber nicht aufeinander abgestimmt waren, ferner Stücke von Fellen, deren sie sich zur Ausführung ihrer Narreteien bedienten.“ Der

5) das Wort stammt aus der aymara-Sprache. S. Fußnote 13).

6) vielleicht von „*sikua*“ Reinigungsfeier?

7) *matachines*, span. Wort aus dem Arabischen, meint lustige Typen in lächerlicher Verkleidung, eine Art Hanswurst.

8) spanisch „*guaca*“ — an dieser Stelle: geweihter Ort, Tempel.

9) *guaca*, hier im Wechsel zu der vorhin aufgeführten Bedeutung: das Götterbild selbst, nicht dessen Haus. Vgl. hierzu *Garcilaso*, *Comentarios Reales*, Kap. IV/V.

10) *cuayyaya*: wohl ein verstümmeltes Wort.

Gebrauch der Tanzmasken, auf den sich Garcilaso bezieht, scheint bei den Peruanern allgemein üblich gewesen zu sein. In der Mochica-Keramik gibt es Figuren von Spielern und Tänzern, die mit tierischem Kopfputz ausgestattet, recht wohl als Darstellungen maskentragender Tänzer und Musikanten gelten können.

Was die Masken betrifft, stützen wir uns nicht nur auf die Bemerkung des Garcilaso. Es gibt eine weitere, zudem recht wertvolle des P. Bernabé Cobo: „Unter den meist verbreiteten und bei ihnen gebräuchlichen Tänzen ist einer, den sie *guacanes* nennen. Er wird nur von Männern getanzt, die in maskenhafter Verkleidung allerlei Hüpf- und Sprünge vollführen, während sie in der Hand den Balg eines wilden Tieres oder sonst eines ausgetrockneten Jagdtierchens halten.“

Vermutlich schloß sich die Tracht der Tänzer und die Durchführung der *taquis* einer Überlieferung an, von der abzuweichen nicht zulässig war. Viele Tänze scheinen inspiriert an alten Legenden. Das geht deutlich aus dem Bericht des Francisco Dávila über den Götzendienst in Huarochirí hervor. An einer Stelle spricht er von den Abenteuern des Gottes Coniraya, der der Göttin Cavillaca nachstellt. Während der Verfolgung fragt er alle Tiere, denen er begegnet, welchen Weg die Schöne auf ihrer Flucht genommen habe. Wer ihm gute Nachricht gibt, erhält seinen Segen; er verflucht den, der traurige Nachricht bringt. So drückt er z. B. dem Löwen oder dem Puma seine Dankbarkeit auf folgende Weise aus: „Nach deinem Tode sollst du geehrt sein. Wenn man dich etwa töten sollte, wird man dir das Fell abziehen, ohne es am Kopfe zu durchschneiden. Den Kopf aber werden sie dir so zurechtmachen, daß sie dir den Rachen und das Gebiß erhalten, das übrige daran werden sie in der Weise gerben, daß die Form deines Kopfes nicht verlorenght, und Augen werden sie dir einsetzen, die den lebendigen gleichen. Die Vorder- und Hinterpfoten werden am Fell hängenbleiben und natürlich auch der Schwanz, an dessen Ende sie zur Verzierung eine Schnur binden; das ganze Fell werden sie bürsten und striegeln, und nach all diesem werden sie dich auch noch aufrichten dergestalt, daß dein Kopf über dem ihren zu liegen kommt, während sie das Fell von rückwärts über sich werfen, um damit ihre Füße und Hände zu bedecken. So werden sie es an den wichtigsten Festen halten, und eben auf diese Weise sollst du geehrt werden; und zu diesem füge ich noch hinzu, daß, wer sich mit dir schmückt, zuvor ein Lama schlachten und, mit deinem Fell auf dem Rücken, tanzen und singen muß.“ Als ihm auch der Sperber gute Nachrichten überbringt, sagt Gott Coniraya zu ihm: „Ich verleihe dir, bei allen hochgeachtet zu sein und daß du jeden Morgen einen *quenti*¹¹⁾ zum Frühstück bekommst, das ist ein gar zartes und feines Vögelchen, welches sich von Blumentau ernährt. Untertags aber sollst du erlegen und fressen welchen Vogel du dir nur immer wünschst. Und wer dich umbringt, der soll dir zu Ehren ebenfalls ein Lama schlachten, und wenn der Betreffende zu einem der Hauptfeste geht, um zu tanzen und zu singen, soll er dich auf dem Kopfe tragen.“

Nicht ohne Verunglimpfung und Gefahren für ihr Weiterbestehen kamen die Tänze der Indianer auf unsere Tage. Von Eifer entbrannt, taten besonders die Missionare alles, um sie auszutilgen. Bei diesem Unterfangen ließen sie sich von dem Wunsche leiten, der Götzendienerei so schnell wie möglich den Garaus zu bereiten. Nun war es aber so, daß viele Feste des christlichen Heiligenkalenders mit heidnischen Festen zusammenfielen. Dies war zum Beispiel mit Fronleichnam und dem Inti Raymi der Fall. Die noch schlecht unterrichteten Indianer brachten die Kulte jämmerlich durcheinander. Auf solche Zustände nimmt P. José Arriaga Bezug, wenn er sagt: „Und es ist eine wohlbezeugte Sache, daß sie in manchen Gegenden unter dem Vorwand des Fronleichnamsfestes ihr Oncoymita-Fest feiern.“ Und „bei der Inspektion der

11) *quenti*, span. *picaflor*, Kolibri.

Provinz Chinchacocha stellte sich heraus, daß sie an der Fronleichnamsp procession zwei lebende Lämmchen mit sich führten — jedes auf seinem eigenen Traggestell —, denen Fest und Tanz galten, und man erfuhr, daß es sich um Opfer und Spende für zwei Seen handle, den Urococha und den Choclococha, denen — wie sie sagen — die Lamas als erste entstiegen sind.“

Die Strafen, welche Tänzer und Musikanten trafen, waren in vielen Fällen unverhältnismäßig hart. Eines der „Verbote“ des Bischofs Lobo de Guerrero besagt, daß „jeder Indianer, der die Trommel schlägt oder tanzt oder nach der alten Weise in seiner Muttersprache singt“, dreihundert Rutenschläge und andere Strafen erhalten solle. Aber in dem Maße, wie die alten Laster ausgerottet wurden und die Bekehrten Fortschritte in der Erlernung des neuen Gesetzes machten, wurde die Kirche von Fall zu Fall toleranter gegenüber diesen Ausdrucksformen der Volkskunst.

Im 18. Jahrhundert läßt Bischof Baltasar Jaime Martínez Compañón eine Reihe von Aquarellen herstellen, die alles festhalten mußten, was es an Bemerkenswertem in seiner Diözese gab. Diese wertvolle Zusammenstellung erweist sich als eine herrliche Fundgrube für Sitten und Trachten, Flora und Fauna, für die Baukunst usw. Zweifellos springen am meisten die zahlreichen Tänze ins Auge, sowie die Masken, die damals von den Tänzern getragen wurden.

Die alte Vorliebe für Tänze und Masken ist auch heute noch nicht verschwunden. Der Zug bewegter glänzender Formen und Gestalten hat sich bis heute in Peru erhalten und lebt alljährlich um die Zeit der religiösen Feste wieder auf.

Die Masken werden aus verschiedenem Material hergestellt: aus feingegerbtem und rohem Leder, aus gekämmter Wolle, leichten Hölzern u. a. Leute, die sich besondere Fertigkeit bei dieserlei Tätigkeit erworben haben, führen die Arbeiten des Schnitzens, Malens und Ausschmückens mit liebevoller Sorgfalt aus. Aber die alten Kunsthandwerker verschwinden mehr und mehr und an die Stelle handgefertigter Masken tritt bereits die Fabrikware.

Den Gebrauch der Masken kennen nicht nur die Indianer. Auch die Spanier hatten große Freude an ihnen und brachten solche von ihrer fernen Halbinsel mit. Wenn man die alten Tagebücher von Juan Antonio Suardo und Joseph Mugaburu (beide 17. Jahrhundert) liest, findet man häufig Nachrichten über Maskeraden und Umzüge. Die Aquarelle des volkstümlichen Malers Pancho Fierro, der gegen Ende der spanischen Kolonialzeit und zu Anfang der Republik lebte, zeigen des öfteren Festlichkeiten und Zeremonien, bei welchen maskierte Neger auftreten, die zu den Klängen einer Teufelsmusik den *danzón bozal*, den Tanz mit der Gesichtsmaske, aufführen, der auch heute noch als ein Glanzstück gilt.

Viele der Tänze, die noch in Übung sind, bewahren alte Namen. *Huari*¹²⁾ heißt ein kriegesischer und leidenschaftlicher Tanz, der nur von jungen Männern als Huldigung für die Virgen de la Puerta, der Jungfrau Maria vom Tore in Pomabamba, im Bezirk Ancash, ausgeführt wird. Er erinnert an die inkaische Choreographie der Einweihungsriten junger Männer. Der *guacón*, ein archaischer Tanz, der noch heute zuweilen in den Bergdörfern der Umgebung Limas (in den Ortschaften Chullaguay, Huaros und Huacos) vorkommt, erinnert seinerseits an den *guacones*-Tanz, von dem P. Cobo spricht. In Carampona, einem kleinen Dörfchen im Innern des Bezirks von Lima, gibt es einen Tanz mit Gesang, der *hualina* heißt. Dieser wird zur Zeit der Reinigung der Wassergräben aufgeführt. Bei Cristóbal de Molina nun findet sich die Beschreibung eines taqui mit Namen *huallina*, der zu den Tänzen zählte, mit denen der große Inti Raymi im Juli gefeiert wurde. Man stimmte

12) huari, Herkunft des Wortes wohl aus dem aymara, bedeutet: ursprüngliche Kraft, Herkunft von den Ahnen.

dabei einen Hymnus an, welcher von Zeit zu Zeit durch ein Triumphgeschrei, das halli, unterbrochen wurde. Dieser Ruf hat dem Tanz seinen Namen gegeben. Im Bezirk von Ayacucho und in anderen Gegenden wird ein Tanz mit Gesang aufgeführt, den sie hier *huailigia*, dort *huailia* heißen. Alle diese Namen scheinen sich vom alten halli abzuleiten. Der von den Chronisten erwähnte *matachines*-Tanz kommt bis heute in Yauyos, im Innern der Verwaltungsbezirkes Lima, vor. Man hat es mit einer Tanzhaltung zu tun, die einen kriegesischen Vorgang nachahmt. Die indianische Bezeichnung ist verlorengegangen, geblieben ist der spanische Name, den spätere Erklärer ihm nach seiner Ähnlichkeit mit einem spanischen Volkstanz zugelegt haben. Häufig treten dabei Gaukler und Spaßmacher auf, die schon von den Chronisten erwähnt worden sind. Ihnen fällt es zu, wenn sie von einem Punkt zum anderen springen, sozusagen die Akzente der Choreographie zu setzen, ohne daß sie dem Tanzkörper als solchem angehören. Sie vermitteln die Schattierungen und mindern ein wenig den Ernst. Solcher Art sind die *huatillas*¹³⁾ in Junín, die *chutillos*¹⁴⁾ in Puno. Die berühmten Solotänzer oder *dan sac* von Ayacucho, welche komplizierte Figuren ausführen und Proben ihrer flinken Geschicklichkeit ablegen, erinnern sehr an jene Spaßmacher, deren große Geschicklichkeit der Füße Morúa hervorhebt. Um diese ermüdende Aufzählung nicht länger fortzusetzen, sei endlich noch der *pallas*¹⁵⁾-Tanz erwähnt, den P. Cobo beschreibt. Er hat sich im Bezirk Junín in so frischer Unmittelbarkeit erhalten, daß man daran kein i-Tüpfelchen von den Worten des alten Chronisten vermißt: „Ein anderer Tanz, der den Inkas gehörte, war recht sehenswert; er ist meiner Meinung nach der kunstvollste und bei weitem kurzweiligste von allen, die ich bei jenen Leuten zu sehen bekam. Nur drei Personen sind an ihm beteiligt: der Inka steht in der Mitte von zwei pallas, das sind vornehme Damen. Sie halten sich an der Hand gefaßt und tanzen, indem sie zahllose Kehren und Verschlingungen der Arme ausführen, ohne sich je loszulassen, und bei immerwährendem Sichnäherkommen und Sichentfernen in bestem Takt, bleiben sie stets auf derselben Stelle.“

Zu diesen alten Tänzen kam ein choreographischer Zuwachs, der den Spaniern verdankt wird. Einige Missionare bedienten sich des Tanzes, um die elementarsten Kenntnisse der christlichen Lehre zu verbreiten. So haben wir einen Tanz der *Diablos* und *Sanmiguelitos*, d.h. der Teufel und Engelchen, welcher am Festtag von Peter und Paul in Pallasca, im Bezirk Ancash, aufgeführt wird. In ähnlichem Sinne mimt der Tanz *La Legión*, die Legion, des Bezirkes La Libertad, ein großartiges Kollegium von Dämonen, die eine Figur umringen, welche eine Seele darstellt. Ein herrlicher Engel in Rüstung verteidigt diese im Verlauf der bewegten Tanzhandlung gegen die Dämonen. Es treten ferner auch Tänze in Erscheinung, deren europäische Herkunft über allem Zweifel steht, wie z.B. eine *Contradanza*, ein Tanz der Zwölf Pairs von Frankreich, und viele andere.

Weiterhin gaben die von den Spaniern eingeführten Tiere den Eingeborenen Veranlassung zur Schöpfung von Tänzen und Masken. Es kamen damals der *cahuallo*- (*caballo*-) Tanz und der Stiertanz auf, die beide in Huánuco während des Monats Juli aufgeführt werden. Der *pasha-pasha* ist die lautmalende Bezeichnung für einen anderen solchen Tanz des Bezirkes Huánuco. Damit hat es seit alters eine besondere Bewandnis. Schon die vorinkaischen Tonwaren verraten ja ein liebevolles Eingehen der Töpfer auf Tiere. Eine große Anzahl von Tänzen behandelt das Leben der heimischen Tiere, z.B. in Ancash die Tänze der *tuctu-pillin*¹⁶⁾, des *huanchaco*¹⁷⁾, des Picaflor (Kolibri),

¹³⁾ huatillas, von „huata“ anbinden.

¹⁴⁾ chutillos, von „chuto“, Fruchtkern (wovon wieder: dicke Lippe).

¹⁵⁾ Palla, Mädchen aus königlichem Geblüt, nachdem sie die Ehe einging. Vorher heißt sie ñusta.

¹⁶⁾ tuctu-pillin: Gluckhenne mit Küchlein.

¹⁷⁾ huanchaco: gelbes Vöglein, das an der Küste beheimatet ist.

im Bezirk La Libertad der Tanz des Sperbers, in Puno der Tanz der *quello-pescos*¹⁸⁾, in Junín der Kondortanz usw. Es ist wohl möglich, daß es sich bei diesem so oft wiederholten Motiv der Tierbewunderung um eine Anzeige auf eine alte und längst vergessene Toteminspiration handelt.

Die Neger, welche teils mit den Eroberern gekommen waren, teils viel später hergeholt wurden, brachten ihrerseits — da sie ja von sich aus sehr tanzfreudig sind — eine Note feuriger Leidenschaft mit. Unzählige Tänze sind von ihnen inspiriert worden und legen Zeugnis ab von ihrem Sinn für Zierat, ihrem Geschmack an glitzernden Dingen usw. Tanzarten dieser Herkunft heißen im Bezirk Junín *Chacranegros* (etwa Bauernneger), in Huánuco *Negritos* (Negerlein) und in Ancash *Baile de negritos* (Tanz der Negerlein). In anderen Fällen haben wir nur Repräsentationsfiguren mit Negermasken vor uns, welche gleichsam als Anstifter die alten indianischen Tänze zu befeuern haben.

Es wurde mit einiger Übertreibung behauptet, daß viele Tänze und indianische Masken das Wesen und die Physiognomie der Spanier ins Lächerliche ziehen. Richtig ist, daß es Tänze gibt, in denen *leguleyos* (d. i. Gesetzkundige; Gesetzeskrämer: in der Form der Karikatur), Barbieri und Pfaffen sich mit komischer Grazie innerhalb der Choreographie bewegen. Aber weiter oben haben wir schon darauf hingewiesen, daß auch Neger und ferner die nicht-heimischen Tiere in manchen Tänzen auftreten. Vor allem bei den letzteren läßt sich kaum irgendeine verletzende Absicht aufspüren. Für den Augenblick also und bis die Dinge mit größerem Ernst untersucht werden, wäre es weniger voreilig, einen natürlichen Prozeß der Anreicherung anzunehmen, wenn in die Tänze solcherlei Persönlichkeitstypen aufgenommen werden. Heutigentags befindet sich z. B. in Puno der alte Tanz *sicuris*¹⁹⁾ in einem Übergangsstadium: die *sicus*²⁰⁾ kann man jetzt häufig nach nordamerikanischem Filmstil als Cowboy verkleidet auftreten sehen, und niemals fehlen drei oder mehr Tänzer in der Maske von Rothäuten. Auch der Tanz der *quello-pescos* in Puno, der die zierliche Bewegung kleiner gelber Vögel veranschaulicht, findet sich in letzter Zeit bereichert um eine neue Figur, welche, mit der Flinte bewaffnet, im Verlauf des Tanzes den übrigen Darstellern den Tod gibt, als handle es sich um die Vorführung einer Treibjagd auf Vögel.

Es ist jedenfalls erfreulich, daß man heutzutage den Tänzen und Masken größere Beachtung zu widmen beginnt und — was mehr ist — daß man sie mit dem Ernst studiert, der so wichtigen Äußerungen der Volkskunst gebührt.

Aus dem Spanischen übertragen von Dr. Gred Ibscher,
Universidad de San Marcos, Lima.

18) *quello-pescos*: gelbes Vöglein, das in der Umgebung des Titicacasees zu Hause ist.

19) *sicuris*: aus dem aymara, bezeichnet ein aus Zuckerrohr verfertigtes Windinstrument.

20) *sicus*: angeblich die einfachere Wortform für *sicuris*.

Die Ingessana im Dar-Fung¹⁾

(Aus dem Seminar der Völkerkunde der Universität Bonn, Direktor: Prof. Dr. H. Trimborn)

Von
H. Hilke

Mit 2 Karten und 17 Abbildungen

Die Ingessana bewohnen ein geschlossenes Gebiet im südlichen Dar-Fung im Südost-Sudan. Das Land ist hügelig, und teilweise springen einige steile Bergmassive hervor. Die Hänge der Hügel sind mit verschiedenen Akazienarten bestanden (*kitr*, *sidr*, *talk*). In den Flußebenen finden sich Laubbäume (*tebel di*, *hëg lig*, *ardeb*, *la ùt*) und die Dumpalme. Die angrenzenden flachen Ebenen werden von der sogenannten „cotton soil“, der „schwarzen Baumwollerde“ geprägt, die mit Steppengras und Dornbüschen bedeckt sind (Karte 1).

Den Namen Ingessana erhielten sie von den Arabern, die feststellten, daß die verschiedenen Gruppen dieses Gebietes eine einheitliche Kultur verband, und die Regierung in Khartoum übernahm ihn als offizielle Bezeichnung.

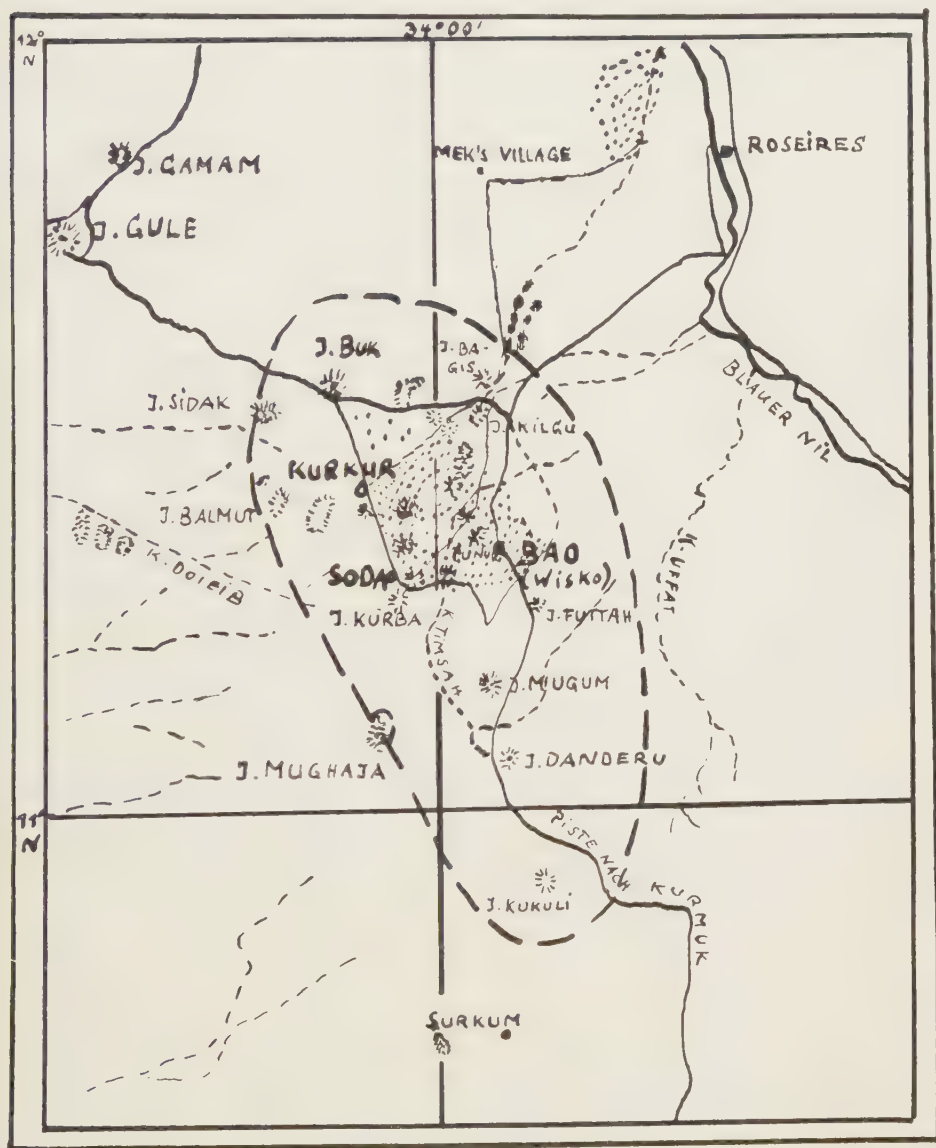
Die arabisch sprechenden Nachbarn sagen, das Wort bedeute soviel wie „Leute ohne Dank“. Es sei aus dem arabischen Wort *hasana* (gutes Werk, Dank) entstanden. Von den Bewohnern des Berges Ulli werden die Ingessana *Metabi*, von denen, vom J. *Mughaja Mamdiza*, von den *Djum-Djum Muntabi* oder *Tabi* genannt. Die ersten Reisenden, die dieses Gebiet streiften, sprachen von *Tabi-Negern* oder *Inqasanah*.

Nachdem 1827 das Reich der Fundj in der Schlacht bei Abu Schokah, in der Nähe von Sennaar durch Imael Pascha zerschlagen wurde, bekommen wir die erste Kunde von den sagenhaften Goldländern der alten südlichen Fung-Provinzen. In demselben Jahr besiegte der Pascha die „Neger“ (wahrscheinlich Berta) am Djebel Singe, südöstlich des heutigen Kurmuk, an der äthiopischen Grenze. Dann wandte er sich gegen die Ingessana, deren Berge er vorher umgangen hatte und wollte sie ebenfalls zu seinen Untertanen machen. Er belagerte einen ihrer hohen Berge, auf dem sich eine Gruppe zurückgezogen hatte. *Marno* berichtet über den Ausgang dieses Kampfes: „Einst, so wird erzählt, nachdem die ägyptischen Truppen monatelang Dbl. But belagert hatten und man vermutete, daß den Belagerten die Nahrungsmittel ausgegangen seien, schritt man zur Erstürmung desselben. Da machten sich jedoch dessen Bewohner den harmlosen Scherz, den in den tiefen Schluchten heranrückenden Soldaten neben Felstrümmer ganze Ströme von Merrisah (Bier) auf die Köpfe zu gießen, worauf diese, die Fruchtlosigkeit ihres Vorhabens einsehend, abzogen.“ Die Ingessana blieben unbesiegt.





Nach der Eroberung der südlichen Gebiete des Fundj-Reiches wurden Europäer zur Erforschung des Landes, vor allem der reichen Goldvorkommen, eingeladen (*Galliaud* 1821—1822, *Russegger* 1838, *Tremaux* 1848, *Lejean* 1865, *Marno* 1870/71, *Pruysschaere* 1877, *Beltram* 1879, *Schuver* 1883 und *Koettlitz* 1900). Ihnen verdanken wir die erste sichere Kenntnis des Landes. Allerdings umgingen sie alle die Wohngebiete der Ingessana. *Marno* sah vom J. Guli aus die Ingessana-Hills und schrieb in seinen „Reisen im Gebiete des Weißen und Blauen Nil“ darüber: „In nebelhafter Ferne ziehen sich den ganzen östlichen und südöstlichen Horizont ent-

¹⁾ Die Ingessana wurden 1954/55 und 1957 besucht. Den anderen Expeditionsteilnehmern, Dozent Dr. D. Plester und Dr. Ch. Weiss, PhD., bin ich für ihre Hilfe bei der Durchführung der Expeditionen sehr zu Dank verpflichtet.

lang die gestreckten Züge des Dbl. Tabi, ein Gebiet, das bisher allem Andrängen der ägyptischen Regierung Widerstand geleistet hat und dessen wilde und heidnische Bevölkerung, unter ihren sieben Mulluk, der Schrecken der



Karte 1. Die Ingessana-Hills

- | | | | |
|---|-----------------------|---|------------------------|
|  | Etwaige Stammesgrenze |  | Trockenflußlauf (Khor) |
|  | Waldgebiet |  | Berg (Jebel) |

ganzen Umgebung von Hebedat bis zum Dbl. Aquaro und bis hierher an den Dbl. Ghule, Rorro usw. sind. Auf dem Dbl. Quamam, nördlich Dbl. Ghule, sollen sich häufig Streifpartien dieser Neger aufhalten, um von dieser hohen Warte aus des Weges ziehende Kaufleute zu überfallen.“

„Die Bewohner der Gruppe, des zum Tabi-Gebirge gehörenden Ququr sollen sich teilweise zum Islam bekennen. Diese sind es auch, welche den einzigen Verkehr zwischen den Hammeg und Fungi und den Tabi-Negern vermitteln, in dem erste sich an sie wenden, um die bei den Überfällen geraubten Ihrigen mit Kühen, Schafen u. a. m. auszulösen.“

„Die Tabi-Neger dehnen ihre Streifzüge weit aus. Sie überfallen nachts die Dörfer. Ganze Landstriche seien deshalb von ihren Einwohnern verlassen. Kleine Diebstähle sollen von ihnen das ganze Jahr hindurch ausgeübt werden. Ja, es wird behauptet, daß sie sich einzeln und in kleinen Partien allezeit am Dbl. Quamam und Ghule aufhalten, tagsüber beobachten und nachts Rinder, Esel und Kamele stehlen. Die Gefangenen liefern sie gegen ein Lösegeld in Kühen, Ziegen, Baumwolle und Hunde, auf Vermittlung der Bewohner am Dbl. Buq und Sileq wieder aus. Besonders beliebt als Tauschartikel sollen hierbei die Hunde sein, welche sie fettmästen und essen.“

Nach diesen Mitteilungen aus dem vergangenen Jahrhundert sind die Aufzeichnungen über die Ingessana spärlich. Erst durch die Veröffentlichungen von Evans-Pritchard (1927, 1932, 1938), von Seligman (1932) und von Robertson (1934) wurde über den Stamm einiges bekannt. Sie widersetzten sich lange Zeit der anglo-ägyptischen Verwaltung und erst nachdem ein scharfes Verbot gegen Feuerwaffen durchgesetzt werden konnte, hörten die Unruhen im Gebiete der Ingessana-Hills auf. Aber bis auf den heutigen Tag sind bei diesem Stamm noch Handfeuerwaffen zu finden. Im Jahre 1955 nahm Verfasser an einer Gerichtsverhandlung teil, wo ein Ingessana angeklagt war, ein italienisches Gewehr aus dem Jahre 1895 in Besitz zu haben. Das gut-erhaltene Gewehr und die Munition wurden beschlagnahmt und der Ingessana bestraft. Zu diesem Zeitpunkt hatte der Sudan bereits seine Selbständigkeit erlangt und das Gerichtsverfahren wurde unter der Aufsicht des sudanesischen ADC (Assistent District-Commissioner) durchgeführt. Die Ingessana sitzen in der Nähe ihres heiligen Berges, dem J. Punuk, zu Gericht und der Gerichtshof nennt sich ebenfalls „Punuk“. Angeklagte und Zeugen schwören seit einiger Zeit auf den Kolben eines Gewehres (früher auf ein Brett, „dar“ genannt) und es ist bekannt, daß kein Ingessana im Punuk die Unwahrheit sagt, da der heilige Berg zu nahe ist, und ihr Gott ihn sofort Lügen strafen würde. Es gibt eine Legende, die darüber zu berichten weiß, daß in der Nähe des Punuk einst ein Riß in einem Felsen war, woraus man unterirdisches Murmeln hören konnte: „Der Berg hatte die Angewohnheit zu sprechen.“ Seit vielen Jahren hat sich nun der Spalt geschlossen und die Stimmen sind nicht mehr da. Dennoch ist er einer der berühmtesten Plätze im Lande.

Der Gott der Ingessana ist die Sonne „tel“. Er machte die Welt und die lebende Kreatur. Tel verläßt sie nie, denn er steigt jeden Morgen wieder über den Horizont, um ihnen Licht, Wärme und Kraft zu spenden. So ist das Göttliche ein natürliches Ereignis. Die Ingessana fürchten ihren Gott nicht und sind freie und glückliche Menschen. Im Sommer feiern sie in der Nähe des heiligen Berges ein Fest, wo sie nächtelang tanzen und singen, um ihren Gott Tel zu erfreuen. Das Vertrauen in Gott ist unbegrenzt. Wenn ein Mann stirbt, so sagt seine Frau: „Tel danisinini atirige!“ („Gott tötete ihn, geht fort!“) Und während der Regenzeremonien, den Tanzfesten vor Beginn der Regenzeit, bittet das Volk: „Tel warrekwoi!“ („Gott, gib Regen!“). Tels Macht ist groß, er kann immer helfen. Am Lager eines Kranken beten sie: „Gott sei willens und es wird kein Fieber mehr sein!“ Einem Mann, der viel von seiner Ernte verlor, wird beruhigend gesagt: „Du willst Früchte, Gott wird sie dir geben!“

Auf fast allen Hügeln findet sich ein besonderer Platz, der We-i-tel (Gotteshaus), der sowohl ein Felsen wie auch eine freie Stelle am Hügelrand oder eine Hütte in der Nähe der Häuptlingsanwesen sein kann. An diesem

heiligen Punkt wird Gott Tel verehrt, und die Menschen benehmen sich in seiner Nähe sehr untertänig. Sie binden ihre Sandalen und die Bänder, die sie um den Kopf tragen, ab und stehen lange zusammen, indem sie den Felsen oder die Hütte ansehen, dann knien sie nieder und berühren die Erde mit der Stirn. Diese Bezeugung der Unterwürfigkeit wird aber auch dem Häuptling entgegengebracht, der den We-i-tel verwaltet und so ihr religiöses Haupt ist. Der Häuptling, der A u r oder S e n - i - s a , ist gleichzeitig auch der Regenmacher. Wenn vor der Regenzeit Regen gewünscht wird, so geht man zum We-i-tel und opfert dort einen Bullen. Ein angesehener S e n - i - s a kann auch einen anderen im entfernteren Distrikt bitten, gleichzeitig mit ihm zu opfern. So berichtet R o b e r t s o n , daß 1932, als der Regen auf sich warten ließ, O m e r , der A u r von Wisko, eine Nachricht vom S e n - i - s a n von Gabaneit, 20 Meilen entfernt bekam, in seinem We-i-tel Gott einen weißen Bullen anzubieten. Dieser kam unverzüglich der Weisung nach und es fiel Regen, bevor er wieder seine eigene Hütte erreichte.

Im Nordwesten des Landes, in Kurkur, wird ein Stein verehrt, der Mit-i-Tel (Stein der Sonne) genannt wird. Dieser Stein glänzt vor Fett, da er häufig eingerieben wird. Man glaubt, es sei der Sohn eines viel größeren Steines, der im Schatten der Bäume steht und zugleich mit dem ersten Mann „Gebir“ und der ersten Frau „Otianer“, aus dem das Volk entstand, aus der Erde hervorkam. In der Nähe des Steines finden sich Knochen von geopfertem Tieren.

M a r n o berichtete bereits, daß das Volk von Kurkur schon früh Kontakt mit den arabischen Nomaden und den Leuten um den Jebel Guli hatte. So übernahmen sie auch schon früh die arabischen Festtage. Während dieser Feste kommen die Menschen zusammen, reiben Fett auf den Stein Mit-i-Tel, der in der Häuptlingshütte auf einer Matte liegt, und stellen Bier, Brot und Fett davor. Vor der Regenzeit beten die Leute von Kurkur am „großen Stein“ und opfern dort ein Schaf. Kranke hoffen hier im Schatten der Bäume auf Heilung.

Die Ingeessana mögen 16 000 bis 20 000 Köpfe zählen einschließlich der Bewohner der um das Tabimassiv gelegenen kleineren Hügel J. Agadi, J. Bagis, J. Kilgu, J. Buk, J. Sidak, J. Bulmut, J. Mergum und J. Kukuli. Das Land ist in sieben Distrikte eingeteilt, die jeweils einen Hügel oder die Seite eines Hügel einnehmen, die O m o d i a :

- | | |
|------------------|----------|
| 1. Gabaneit, | 5. Taga, |
| 2. Jeigo, | 6. Tiga, |
| 3. Kurkur, | 7. Soda. |
| 4. Back Fadamia, | |

Jedem dieser Abschnitte steht ein Häuptling vor, der nicht nur das religiöse Haupt ist, sondern auch die politische Macht in seinen Händen hält. Er wird A u r oder O m d a (arab.) genannt. Sein Stellvertreter ist der sogenannte S e n - i - k u n g , der im Kriegsfall Führer ist, da der Häuptling nur in seltenen Fällen sein Gebiet verlassen darf. Jede dieser sieben Gruppen hat ihre eigenen Weideflächen, Felder und Jagdgründe. Im Kriegsfall aber stehen sie alle zusammen und gehorchen dem ältesten der sieben Omda. Eine Reihe solcher Gruppen bilden einen kleinen Stamm mit einem gemeinsamen Dialekt und einer gemeinsamen Organisation für den Krieg. So nennen sich die Ingeessana bei Soda J o k T a u , das Volk von T a u , die von Badali J o k K u t h u - l o k und die von Kurkur J o k G o r .

Der Krieg und die Jagd spielten in der Geschichte der Ingeessana eine große Rolle. Mannesmut, Disziplin im Kriege und kämpferische Einzelleistung machten sie ihren Nachbarn legendär. Im Falle eines Angriffes wurden Frauen, Greise und Kinder in einem großen, schwer zugänglichen Talkessel, etwa im Zentrum der Berge, mit all ihrer Habe untergebracht, und die Männer richteten

sich auf den steilabfallenden Bergspitzen, natürlichen Festungen gleich, zur Verteidigung ein. Unbesiegt in der Abwehr ihrer Bedränger, waren sie wegen der schnellen Angriffs- und Beutezüge bei den Arabern gefürchtet. Sie besaßen abessinische Pferde, die sie in der Vergangenheit sehr beweglich machten. Heute sind die Pferde selten geworden.

Ihre Waffen sind für den Nahkampf bestimmt, neben dem schweren Kampfspeer, vornehmlich die gefürchtete Kolbēda (siehe Abb. 1), die im vergangenen Jahrhundert auch als Bertawaffe beschrieben wurde (Marno, Koettlitz). Die Speerspitzen sind unterschiedlich geformt. Sie haben sehr lange, breite, nach vorn spitz zulaufende Blätter. Das Eisen unterhalb der Spitze

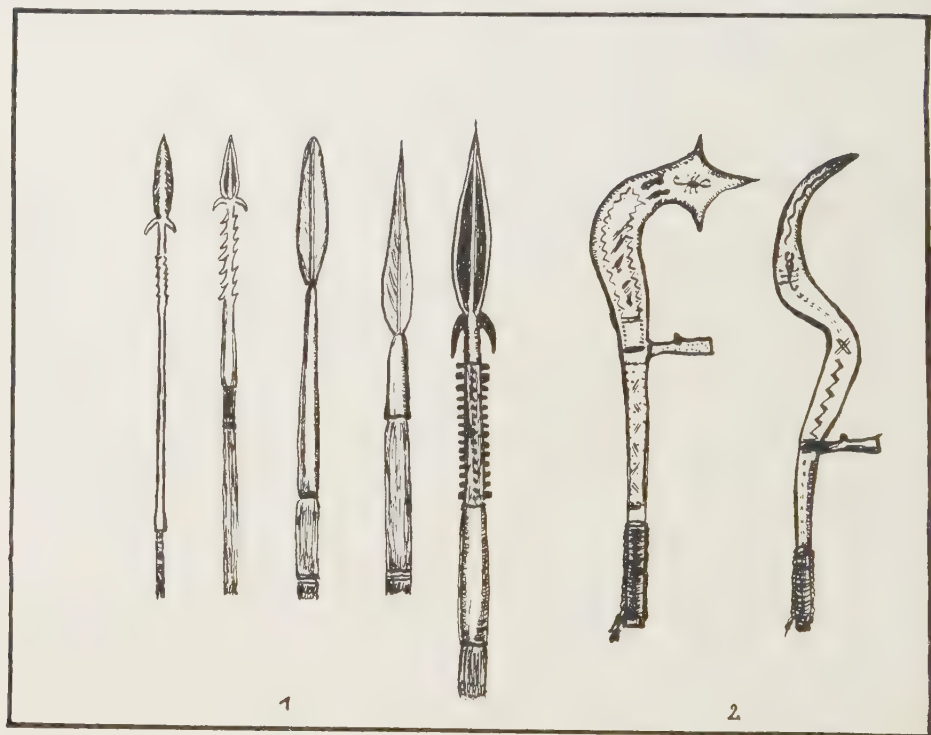


Abb. 1. Waffen der Ingessana.

1. Verschiedene Speerspitzen. 2. Kolbēdas, Nahkampf- und Fluchtwaffe. (Koeth.)

ist rundgeformt, z. T. mit vielen Widerhaken versehen, bis es in einem Bambuschaft endet, der durch Eisenringe in verschiedener Höhe ausbalanciert sein kann. Die eiserne Speerspitze ist bis zu 70 cm lang. Die Kolbēda hat in der seitlichen Aufsicht Ähnlichkeit mit dem mittelalterlichen europäischen „Morgenstern“. Sie ist an den Außenrändern scharf geschliffen und läuft sehr spitz zu. Durch den zweiten Handgriff am Schaft wird sie zu einer gefährlichen Nahkampfwaffe und kann so leicht über der Schulter getragen werden. Es wird berichtet, daß sie aber auch als Wurfaffe Verwendung fand. Gelegentlich wird eine Variation der Kolbēda angetroffen, bei der die Spitze S-förmig ausläuft. Die von Seligman erwähnten Wurfhölzer, Schilde und metallbeschlagenen Gürtel wurden von uns nicht mehr vorgefunden. Evans-Pritchard nimmt an, daß die Verwendung von Eisen erst spät bekannt wurde und der „Trombash“, wie das gebogene Wurfh Holz im Arabischen, oder „luin“, wie es bei den Ingessana genannt wird, die Hauptwaffe im Krieg und auf der Jagd war. Es soll sechs verschiedene Arten gegeben haben, die gegen den Feind oder ein Tier geschleudert wurden. Sie hatten aber nicht

die Eigenschaft, nach einer größeren Entfernung, wie ein australischer Bumerang, zurückzukehren. Sie wurden aus dem harten Holz des „silok“ oder aus Ebenholz geschnitzt. Dieser „Trombash“ findet sich im ganzen Dar-Fung, allerdings unterscheiden sich die der Ingessana von denen der anderen Völker durch einen schweren Kopf. Pfeil und Bogen waren ihnen, im Gegensatz zu den Präniloten, unbekannt. Heute sind die Wurfhölzer völlig von der Kolbēda (arabisch) oder koleth (Ingessana) verdrängt, die nicht nur als Angriffs- und Verteidigungswaffe, sondern auch zum schnellen Ersteigen von Bäumen dienen kann. Mancher Ingessana soll so sein Leben vor einem Leoparden in Sicherheit gebracht haben. Die Kolbēda wird gleich im ersten Ansprung auf den Baum hoch eingeschlagen, man zieht sich empor, klammert sich mit den Beinen fest, schlägt wieder höher ein. In Gefahr soll ein astloser Baum in kürzester Zeit erklimmen sein. Einen nachfolgenden Leoparden kann man dann von oben mit der Kolbēda so verletzen, daß er vom Angriff abläßt.

Die Kunst des Eisenschmelzens ist den Ingessana nicht bekannt. In der Vergangenheit wurde Roheisen aus Abessinien und heute vom Weißen und Blauen Nil importiert. In jedem Dorf gibt es Schmiede — die ersten erlernten die Kunst der Eisenverarbeitung am J. Guli — die Waffen und Feldgeräte herstellen.

Zur Jagd benutzen sie dieselben Waffen wie im Kriege, allerdings sind sie nur Gelegenheitsjäger. Unter dem Sen-i-seren, dem Jagdführer, sammelten sie sich zur Treibjagd mit Hunden. Bis auf Leoparden findet man weit über die Wohngebiete der Ingessana hinaus kein jagdbares Wild mehr, da sie alles ausrotteten. Erst im Lande der Präniloten, viel weiter südlich, trifft man wieder auf großen Wildreichtum.

Je mehr das Wild abnahm, um so intensiver wandten sich die ackerbau-treibenden Ingessana der Viehzucht zu. In den Dörfern halten sie Schweine, die unseren Wildschweinen sehr ähnlich sehen, und züchten Rinder, Schafe und Ziegen, die oft mehrere Stunden von den Wohnsitzen ab gehütet werden. Die Dörfer werden gerne an den Hängen der Berge erbaut. Die Felder ziehen sich von hier terrassenförmig bis zur Talebene hin. Von diesen Terrassen bringen sie die erste Ernte ein. Da die Felder aber klein sind, reicht der Ertrag zur Ernährung nicht aus. So hat man in der Ebene, häufig weit vom Dorfe entfernt, größere Anbauflächen, wo Durrah, Simsim und roter Pfeffer geerntet werden. Dieses Land kann erst später als die Terrassen bearbeitet werden, da die Ebene nach der Regenzeit langsamer abtrocknet. Die Feldarbeit, wie auch das Hüten des Viehs, obliegt im allgemeinen den Männern. Die Ingessana sind gegenüber den anderen Völkern in Dar-Fung gut genährt, da ihre Nahrung an Kohlehydraten, Fetten und Eiweißen viel reicher und ausgewogener ist. Man sagt ihnen nach, daß sie an Fleisch vom Elefanten bis zur Heuschrecke alles essen würden.

Frauen und Männer leben in einem glücklichen, ausgewogenen Verhältnis miteinander. Der Mann besorgt die Feldbestellung, die Aufzucht und Erhaltung des Viehs, während die Frau die Kinder erzieht, dem Haushalt vorsteht, die Töpferei dreier verschiedener Topfarten und das Flechten von Matten und Körben betreibt. Mit diesen Erzeugnissen handeln sie und verkaufen sie weit außerhalb ihrer Grenzen. Ebenso kommt ein Ledergerbstoff aus der Rinde des mudus-Baumes bis nach Omdurman.

Die Nachfolge ist vaterrechtlich. So geht die Häuptlingswürde fast immer auf den Sohn über. Ehen können nur im gegenseitigen Einverständnis geschlossen werden. Wenn ein junger Mann ein Mädchen heiraten will, hat er auf dem Land seiner zukünftigen Schwiegereltern für mindestens eine Anbau- und Ernteperiode zu arbeiten. Aber nicht nur er, sondern auch seine näheren Verwandten müssen auf den Feldern der anderen Familie mithelfen. Nach Ablauf dieser Zeit hat die Schwiegermutter das Recht, den Bräutigam als

Gatten ihrer Tochter abzulehnen. Steht der Eheschließung nichts mehr im Wege, errichtet der junge Ehemann im Anwesen des Schwiegervaters eine Hütte. Er muß dann noch zwei Drittel seiner Jahresernte, drei Krüge, eine Ziege und sechs Schweine als Kaufpreis an die Eltern seiner Braut entrichten.

Nach Robertson ist der Brautpreis dann zurückzuzahlen, wenn die Frau mit einem anderen Mann fortgeht oder die Ehe kinderlos bleibt. Wenn die Frau ihren Mann verläßt und die Kinder in seiner Obhut bleiben, kann er sein Vermögen nicht zurückbekommen. Wohl aber muß nach dem Tode eines Mannes, wenn die Kinder im Hause der mütterlichen Großeltern bleiben, der Kaufpreis an den Bruder oder Vater zurückerstattet werden.

Die Ehen werden in der Vorregenzeit geschlossen. Der Bräutigam und einige seiner Freunde gehen zur Hütte der Braut und fragen nach ihr. Sie setzen sich außerhalb der Umzäunung, und die Brautmutter schickt ihnen *kisra* zum Essen. Während die jungen Leute draußen ihr Mahl verzehren, wird die Braut von ihren weiblichen Verwandten mit Fett eingerieben und

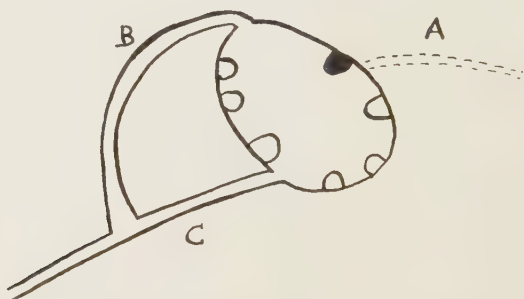


Abb. 2. Skizze. — A. Eingang für den Schwiegersohn im ersten Ehemonat. B. Eingang, der vom Schwiegersohn bis zur Geburt eines Kindes benutzt wird. C. Der gemeinsame Eingang für alle im schwiegerelterlichen Anwesen Wohnenden. ● Hütte des jungen Paares. (Nach Evans Pritchard.)

geschmückt. Dann stürmt der Bräutigam mit seinen Freunden herein und entführt seine Braut in sein Haus. Die Braut widersetzt sich, ihre Familie verteidigt sie und schlägt die Männer mit Stöcken. Später wird dann im Hause des Mannes bzw. des Bräutigams ein Fest gegeben. Dem jungen Paar werden die Haare geschoren und die Braut muß über blutende Schweine hinwegtreten, die der Ehemann vorher verwundet hat. Die Schweine werden später gebraten und verzehrt. In der Nacht entflieht die junge Frau in den Busch, verfolgt von den nächsten Freunden des Mannes, denen sie allen angehört. Erst dann kehrt sie in die Hochzeitshütte zurück, die der Ehemann durch eine kleine Öffnung im Zaun betreten darf. Nach Beendigung eines Monats schließt der Schwiegervater diesen Einstieg und der junge Mann kann sich freier bewegen. Seine Freunde haben auch weiterhin das Recht, wenn sie der Frau genehm sind, mit ihr zusammen zu sein. Den Schwiegereltern ist der Zutritt zur Hütte bis zu einem Jahr oder bis zur Geburt eines Kindes untersagt (siehe Abb. 2). Nach zwei Jahren baut der Ehemann eine Hütte außerhalb des schwiegerelterlichen Grundstückes, oder er nimmt seine Frau mit in das Dorf seiner Eltern. Während des ersten Ehejahres meidet er seine Schwiegereltern und legt nur hin und wieder Geschenke vor die Türe ihrer Hütte.

Wer mit einem Mädchen vor der Ehe geschlechtliche Beziehungen aufnimmt, muß eine Entschädigung an ihre Familie zahlen, wenn es zu einer Schwangerschaft kommt. Nach der Heirat genießen die Frauen große Freiheiten. Alle Kinder, die geboren werden, gehören zur Familie der Mutter. Ein Mann kann eine zweite und dritte Frau heiraten, falls er über einen entsprechenden Reichtum verfügt. Wenn das erste Kind geboren wird, wohnt die

junge Frau noch im Anwesen ihrer Eltern. Später kehrt sie kurz vor der Geburt weiterer Kinder in die Hütte ihrer Mutter zurück. Die anderen Kinder bleiben dann unter der Obhut des Mannes. Sie verbringt über drei Monate im Dorfe ihrer Eltern und geht dann zurück. Die Geburt wird noch einmal mit ihrem Mann gefeiert, der dem Kind einen Namen gibt, der gewöhnlich aus einer der beiden Familien stammt und nicht mehr gewechselt wird. Der erstgeborene Sohn bekommt den Namen von seinem mütterlichen Onkel.

Die Zirkumzision wird bei beiden Geschlechtern gewöhnlich zwischen dem 12. oder 13. Lebensjahr vorgenommen. Sie kann auch schon in früher Jugend durchgeführt werden. Die Operation wird von einem Spezialisten ausgeführt. Mit der Beschneidung ist keine besondere Zeremonie oder der Eintritt in eine andere Gruppe verbunden. Die verschiedenen Altersklassen haben besondere Namen: Ein kleines Kind heißt *n a i n a n* oder *g e n n a n*; ein Junge bis zu dem Alter, wo er Kleider trägt: *k u s a*; ein Jüngling *b u n g u r*; ein Mann nach der Ehe *g a f a n* und ein sehr alter Mann *m a i t*.

Der Mediziner, *K a i*, wird nicht gefürchtet. Er erfreut sich eines besonderen Rufes, da er Krankheiten heilt und Zauber zerstört, ohne große Schaufeststellungen zu geben. Die Ingessana sind auffallend gesund. Malaria und venerische Erkrankungen sind gegenüber den Präniloten sehr selten. Lepra soll vorkommen.

Die Frauen kleiden sich mit einer grobgewebten Decke, die zu einem Rock gewickelt wird. Die Männer tragen ein Tuch um die Lenden. Die Oberkörper sind nackt. Tatauierungsnarben, wie sie bei den Präniloten als Körperverszierungen sehr beliebt sind, kommen selten vor. Zu besonderen Anlässen schmücken sich beide Geschlechter festlich. Einige belegen ihre Haare mit einer Schicht von weißem Hammeltalg. Um den Hals, die Hand- und Fußgelenke tragen die Frauen viele Ketten und Reifen aus Eisen und Leichtmetall — zum Teil aber auch aus reinem Gold. Blaue und weiße Glasperlen werden zur Herstellung langer Halsketten bevorzugt, Frauen wie Männer tragen gern einen Stirnreifen, auf dem blaue, rundlich-flache Glasplättchen aufgenäht sind. Bei vielen Frauen ist der rechte Nasenflügel durchbohrt, durch den ein kleines Stäbchen eingesteckt wird. Ebenso beliebt sind etwa fünfmarkstückgroße Ohringe, die aus dünnem Leichtmetalldraht gefertigt werden.

Die Ingessana haben drei Hauptfeste:

1. *S a i - W e g*, das Fest der Kinder oder Zwillinge. Es wird gegen Ende der Regenzeit begangen und soll der Fruchtbarkeit der Frauen dienen. Zwillinge sind sehr willkommen und erwünscht. In jedem Haushalt wird *Merissa* gebraut, und es gilt als freundlich, den Nachbarn zu besuchen, um an seiner Feier, die im Familienkreise stattfindet, teilzunehmen.

2. *S a i - P o i n g* oder *S a i - S a k*, das Herbst- oder *Merissa*-Fest. Es findet im September oder Oktober statt, wenn das frühe Getreide reif ist. Jede Familie bereitet ein großes Mahl und Bier von der neuen Ernte. Der Häuptling und die Älteren des Stammes gehen von Haus zu Haus und sehen den Jüngeren beim Tanzen zu.

3. *S a i - P u r u i g* wird im Januar oder Februar gefeiert, wenn auch die Ernte von den Feldern der Ebene in den Speichern (*s u e i b a s*) untergebracht ist.

Zu den festlichen Gelegenheiten legen die Frauen alle ihre Arm- und Fußreifen, Spangen und Halsketten an, belegen ihre Haare erneut mit Hammeltalg, so daß sich die Köpfe im hellen Mondlicht scharf von den dunklen Körpern abheben. Der Tanzplatz ist aus Lehm festgestampft und kreisrund. In der Mitte findet sich ein großer Stein für den Vorsänger. Er leitet den Tanz ein, indem er auf seiner Lyra den Grundrhythmus des nächsten Liedes spielt. In breiter Front kommen die Frauen von einer Seite des Platzes, wo sie während der

Pause gestanden haben, auf ihn zu und schlagen bereits mit ihren Holz-Tanzsandalen den Takt dazu (Abb. 3). Bei Erreichen der Tanzfläche ziehen sie sich nach beiden Seiten auseinander und formieren einen Kreis. Erst jetzt beginnt der eigentliche Gesang. Der Vorsänger erzählt eine Geschichte, die sich einmal im Stamm zugetragen hat. Häufig handelt es sich um gute oder schlechte Eigenschaften eines Mannes oder einer Frau. Es werden auch Gleichnisse gebracht und in der Vorregenzeit Tel um Regen und während der Saatperiode Gott um einen guten Ertrag gebeten. Die Frauen antworten im Chor, während die Männer, die in einer Gruppe neben den tanzenden Paaren stehen, die gesungene Meinung der Frauen bekräftigen oder abschwächen. Die Gesänge können rhythmisch getragen, aber auch in sehr schnellem Takt gesungen und getanzt werden. Der Vorsänger kann das Tempo bis zur ekstatischen Stufe steigern, und die Frauen folgen ihm begeistert, indem sie mit ihren Holz-

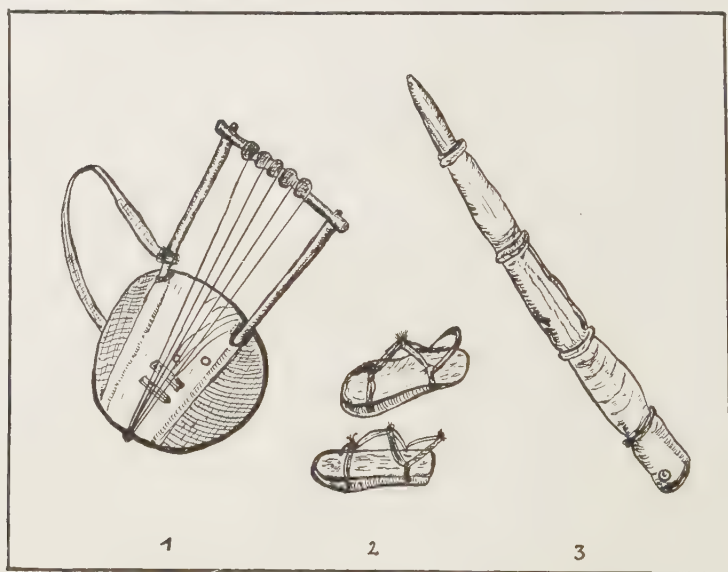
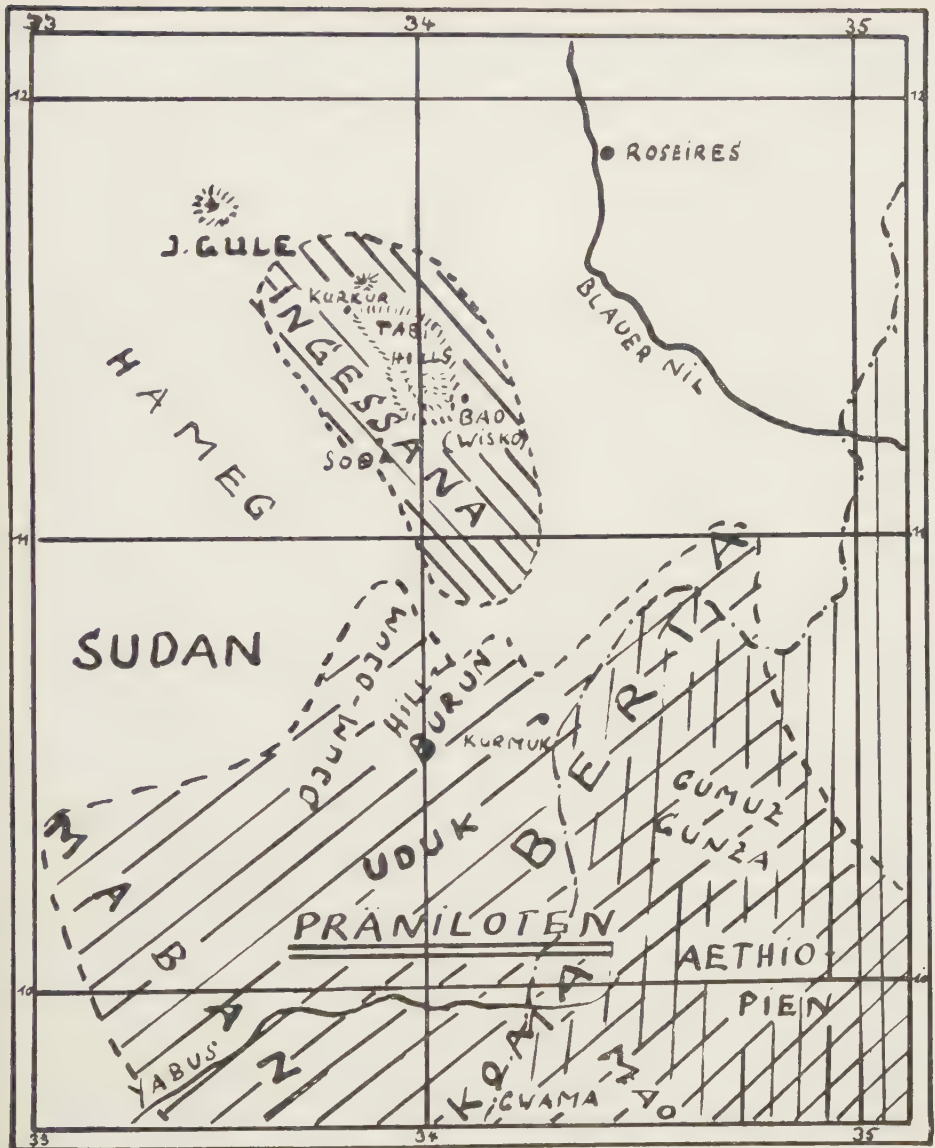


Abb. 3. Hauptmusikinstrumente der Ingessana. — 1. Die fünfsaitige Lyra (Ginger).
2. Tanzsandalen. 3. Blastube aus Kalebassenkürbissen (Bal oder Lal).




sandalen ein immer schnelleres Stakkato auf den festen Lehm Boden stampfen. Sie halten sich dabei an den Händen und ziehen abwechselnd links und rechts im Kreis herum. Sehr selten treten die Männer mit unter die Tanzenden.

Zwei verschiedene Musikinstrumente spielen bei den Festen eine große Rolle, die lange Tube „bal“ oder „lal“ und ein gitarreähnliches Instrument, die fünfsaitige Lyra oder auch ginger genannt. Bei den Tuben schlagen die Bläser mit Schlagstäbchen auf einen anderen Stab, der über der Schulter liegt, den Takt dazu, der noch von einer Reihe von Kalebassenrasseln (Rumbarasseln ähnlich) unterstützt wird. Im Stamm gibt es eine Reihe guter Lyraspieler. Der berühmteste ist zur Zeit Beshir von Soda, mit dem die Frauen überall sehr gerne tanzen und singen. Vor allem wurde er wegen seiner schnellen Improvisationen bekannt. Das merkwürdige Verhalten eines Mannes, das Lachen der Fremden und — wie Robertson mitteilt — das Haar des Distriktkommissars, die Anwesenheit des Gouverneurs inspirieren ihn zu einem neuen Gesang, den die Tänzerinnen mit ihren Antworten versehen.

Die Ingessana wollen keine Zuschauer bei ihren Festen und begegnen jedem Fremden mit großem Mißtrauen. Da sie sich praktisch ganz rein erhalten



Karte 2. Das südliche Dar-Fung

-  Wohngebiete der Ingessana
-  Sudanesische Präniloten
-  Äthiopische Präniloten

haben, betrachten sie alle Menschen, die eine hellere Hautfarbe als ihr tiefes Schwarz haben, als Untergebene und Sklaven. Sie gehen dabei von der Überlegung aus, daß diese Männer einmal besiegt wurden und sich dann mit den hellerhäutigen Arabern oder fast weißen Ägyptern und Türken gemischt hätten. Es ist unter der Würde eines Ingessana, mit einem solch „hellhäutigen Sklaven“ zu sprechen. Nur wenn der Besucher mit einem Gewehr in der Hand auf sie zutritt, wird er lächelnd begrüßt, da ein bewaffneter Mann frei sein

muß. Aber er kann ein noch so reicher und angesehener Nicht-Ingessana sein, wenn er um die Hand eines Mädchens anhalten sollte, wurde er hochmütig abgewiesen. Wir hatten das Glück, mit dem ADC Abu-Baker Beschir beim Omda von Soda eingeführt zu werden, so daß wir uns bald ungezwungen bewegen konnten. Zum ersten Tanzabend in Soda erschienen wir auf Anraten des ADC und des Hauptlings schwerbewaffnet und schossen bald eine Salve über die Köpfe der Tanzenden ab. Der Erfolg war verbluffend. Die Stimmung,



Abb. 4. Ingessana-Hills . . .

die infolge unserer Anwesenheit nicht aufkommen wollte, schlug plötzlich um und wir sahen in lachende Frauengesichter, die uns durch Blicke, Zeichen und Zurufe aufforderten, immer wieder zu schießen und mit dem Fotoapparat zu blitzen. Die Männer begleiteten jeden Schuß mit begeisterten Rufen. Bei einem späteren Tanzfest hatten sie sich schon mehr an uns gewöhnt. Wir waren darüber glücklich, denn so brauchten wir nicht mehr unsere kostbare Munition in den Nachthimmel zu verfeuern.

Die Gesänge eines Volkes sind immer sehr aufschlußreich. Sie lassen einen Blick in seine Seele zu, geben Auskunft über die Mentalität, die Rechtsbegriffe, über religiöse Anschauungen und über den Erfahrungsschatz. Die an zwei



Abb. 5. Jebel Bobuk. Das Dorf liegt im Sattel zwischen den Restvulkankegelstümpfen .



Abb. 6. Der heilige Berg Punuk.

Tanzabenden nach der Ernte aufgenommenen Gesänge, die später noch analysiert werden, sind hier zunächst in der Übersetzung wiedergegeben.

Sänger: Eine Elefantenherde fand nach langem Suchen Wasser. Einer von ihnen trank so viel, daß er daran starb.

Chor der Männer und Frauen: Trink nicht zuviel, iß nicht zuviel! Sie fanden ihn dann tot, aus seiner langen Nase rann das Wasser.

Sänger: Ein Mann, namens Tamamfa, ging weit in die Ebene, weil er während der Hungersnot glaubte, außerhalb seines Stammes besser satt zu werden. Er starb bald!

Chor der Männer und Frauen: Oh — oh — oh — oh. Seine Freunde fanden ihn tot in der Ebene mit einer Wurzel im Munde.

Sänger: Ich kenne ein Mädchen mit Namen Boal. Sie weigerte sich, einen Mann zu heiraten, der einen Wasserhoden hatte.

Chor der Frauen: Ihre Mutter Tawas war damit auch nicht einverstanden, da sie nicht wollte, daß ihre Tochter mit einem so Verunstalteten körperlichen Kontakt habe.

Chor der Männer: E — A — Ehh. Wir verstehen das und wünschen ihr einen reichen und kräftigen Mann wie Boo.

Sänger: Heuschrecken kamen aus dem fernen Agypten und fraßen alle Felder kahl.

Chor der Frauen: Wie sollen wir leben ohne Nahrung?

Chor der Männer: Wir gehen ins weite Land und holen euch zu essen.

Sänger: O Schande — Ayel sagt, er sei ein Held. Als er eine Schlange auf dem Wege traf, lief er davon.

Chor der Frauen: Warum hast du Angst, Ayel? Bist du kein Mann? Ob dich wohl ein Mädchen heiraten mag?

Chor der Männer: Oh — oh — oh. Er ist kein Mann, er ist kein Mann und darf auch nicht mit uns tanzen.

Sänger: Tungris ist ein Räuber. Er tötete einen Schäfer und nahm sein Vieh.

Chor der Frauen: Der Häuptling hat ihn gefangen und ihn ins Gefängnis geschickt. Von uns kann er nie einen heiraten.

Chor der Männer: Recht so — recht so — recht so! Er soll unser Land nicht mehr betreten, aber wir sind bei euch.

Sänger: Regierungssoldaten schossen auf einen Mann. Er lief fort und ließ seine Frau allein zurück.

Chor der Männer und Frauen: O Schande, er soll nie mehr eine Frau finden und auch nicht zurückkehren.

Die letzten beiden Gesänge werden frei wiedergegeben, da sie sehr kompliziert gesungen wurden.

Ein Junge war ungehorsam gegen seinen Vater. Die Mutter eines Mädchens verbot ihr daher, mit diesem Jungen zu spielen. Das Mädchen hielt sich nicht daran, fiel hin und brach ein Bein. Die Schwester, die sie nach Hause trug, starb. Bei dem letzten Gesang beschränkt sich der Vorsänger nur auf die Schilderung des Wetters, während Frauen und Männer die Geschichten des „Regens“ erzählen. Der Sänger leitet den Gesang ein, indem er in verschiedenen Tonhöhen ruft: „Regen, Regen, Regen . . .“, und dann beginnen Frauen und Männer zu singen, immer wieder unterbrochen von der Stimme des Vorsängers: „Regen, Regen, Regen . . .“ Ein Mann will zu seiner Geliebten gehen, aber da es regnet, erkältet er sich unterwegs. Er kann einen Fluß, der viel Wasser führt, nicht überschreiten. Zur gleichen Zeit geht auch das Mädchen zu Hause fort, um ihren Liebsten zu treffen. Sie kann auch den Fluß nicht überqueren und steht nun sehr traurig auf der anderen Seite. Die Frauen singen



Abb. 7. Mißtrauisch mustert der Ingessana die Fremden.

darauf: Sie hätte zu Hause bleiben sollen und ihn da erwarten können. Die Männer antworten: „Es war recht so, recht so, recht so.“ Zum Schluß des Liedes kommt es im Rhythmus zu einem Tempowechsel. Der Gesang wird ungezügelt und bricht dann mit einem langgezogenen Schrei der Vorsängerin jäh ab.

Und noch zwei Beispiele von Gesängen, die Robertson in Soda hörte:

Li eh te
 Li eh te
 Ta i ar li e Belling
 Ursi i gam
 Fedis li i Belling,
 Kir tan gellik.

Whence did it come?
 Whence did it come?
 The aeroplane came to Belling
 It went over the mountains
 The D.C. came to Belling,
 he chases the eagles on high.

Li eh te
 Li eh te
 Utt anisee
 Utt bir ur Koleth,
 Lien inde i Gummerik
 Dein Burgut i Goder,
 Nyam i Gellau
 Bir ur urri.
 Li eh te.

Fendim gai Toom,
 Wari Kangan
 Wissi kan gam Tau
 Lamsi tipsuk i goi
 Na Sader i Teifel
 Lamsi i gor
 Donse i Morg

Whence did she come?
 Whence did she come?
 Beautiful woman,
 Woman lovely as a sword,
 She came here from Gule,
 Desiring Burgut from Goder,
 A woman from the Arabs,
 Lovely as an ostrich,
 Whence did she come?

Fendim a man from Toom
 Raised an army
 He brought the army to Soda.
 He ate the early grain by force
 The grain of Soder at Teifel
 He ate it by force
 He rose against the Government

(Fendim war der Führer des letzten Aufstandes 1923 gegen die Regierung)



Abb. 8. Der charakteristische Querbalken der Wasserholerin.

Haase unternahm den Versuch, die mitgebrachten Tonbandaufnahmen zu analysieren und transkribieren. „Der Gesamteindruck der praktizierten Musik gibt Zeugnis von größter Ursprünglichkeit und Vitalität, doch beeinträchtigt diese Turbulenz die Erkennbarkeit des musikalischen Verlaufes ungemein. Leider wird sich daher ein Teil der Beispiele nicht in einer verantwortbaren Form transkribieren lassen, wie denn auch zusammenfassende Äußerungen über die Musik der Ingessana nur mit großer Vorsicht formuliert

werden können. Die Aufnahmen beginnen mit zwei rein instrumentalen Beispielen (abgesehen vom Vorkommen typisch afrikanischer „Weibertriller“) (Bose), die sich in ihrer Anlage äußerst stark ähneln. Darauf folgt ein von Frauenstimmen mit Lyra-Begleitung ausgeführter „Vollmondanz“, dann eine Reihe Vorsänger-Erzählungen mit lebhaften Einwüfen von Frauen- und Männerstimmen, dessen Inhalt vorher in der Übersetzung wiedergegeben wurde. Anschließend folgt in ähnlichem Stil eine Art Ballade „Der Regentanz“ und zum Schluß ein „Tanz der Frauen“, der beinahe nur eine Variante des erwähnten Vollmondanzes ist.

Eine einwandfreie Beurteilung läßt sich nur bei dem Vollmondanz und seiner Variante bewerkstelligen. Bei dem rein instrumentalen Stück kann auch eine entsprechend kommentierte Auswertung vorgenommen werden. Letzteres deshalb, weil glücklicherweise vor Beginn des Tanzfestes ein unbefangenes Probieren der Instrumente mit aufgenommen werden konnte, das sehr an das bekannte Stimmen und Einspielen unserer Orchester erinnert und aus dem sich einige Ergänzungen des Stückes deuten lassen. Es handelt sich dabei um das Zusammenspiel von sechs Kalebassentuben, wobei es den Anschein hat, als ob jedes Instrument nur eine bestimmte Tonhöhe spiele. Diese Töne sind vor Beginn des Tanzes genau festzustellen und erweisen sich als eine Skala halb-



Abb. 9. Die Ingessana sind frohe und selbstbewußte Menschen. Der rechte trägt ein Oberarmmesser, wie man es von arabischen Händlern überall im Sudan kaufen kann.

tonloser Pentatonik „c, d, f, g, b, c“, deren einer Ton „b“ allerdings etwas zu tief gestimmt ist. Die Gebrauchstonleiter des Stückes ist damit klar erkennbar, nur sind die Töne „c“ und „d“ dann nicht mehr deutlich hörbar. Nur ganz verschwommen läßt sich ihr Mitwirken in der zweiten Hälfte des Taktes bemerken (vgl. Abb. 16, Notenbeispiel 1). Außer den Kalebassentuben wirken Schlagstäbe und Rasseln mit, die geradezu einen metronomisch exakten Rhythmus schlagen,

der sich allerdings synkopisch zu den Tubentönen hält, deren immerhin noch so verwickeltes Zusammenwirken sich als rhythmisches Fundament erweist. Später werden auch die anfänglichen Pausen der Schläge mit Zwischenwerten ausgefüllt, doch ist nicht ganz sicher, ob es sich nicht um Fehler der Taktschlagenden handelt, die bei der spürbaren Zunahme der Ekstasik verständlich wären. Diese stärkere Intensivierung wird außerdem durch einen mehrfach einsetzenden und jeweils längeren „Weibertriller“ gekennzeichnet, der zuerst c''' als Hauptnote hat und sich dann auf cis''' hinaufschraubt. Kleinen Unregel-



Abb. 10. Ingessana in Festkleidung in Bao.

mäßigkeiten unterliegen übrigens auch die rhythmischen profilierten scharfen Einsätze der c' -Tube, doch lassen sich diese ohne Bedenken als Folgen der schwierigen Blasteknik erklären. Es ergibt sich somit das Bild einer polyrhythmischen instrumentellen Mehrstimmigkeit, deren melodischer Aufbau völlig nach dem Ostinato-Prinzip geordnet ist. Klar unterscheiden lassen sich (ohne den Schlagrhythmus) zwei ostinate Tonmodelle, das eine nur auf „ c' “ geblasen, das zweite aus den Tönen „ $g-f-g-b-f$ “ bestehend. Ein vermutlich drittes mit den Tönen „ c “ und „ d “ dürfte noch hinzukommen.

Ganz anders ist der erwähnte „Vollmondanz“ angelegt. Dem vorhergehenden Beispiel nur in der leicht übersehbaren Metrik verwandt, die hier in der

Form eines konsequent durchgeführten, auftaktig beginnenden $12/8$ -Taktes erscheint. Eine ununterbrochene Achtelbewegung bildet nämlich die instrumentale Begleitung, die als ostinater Baß von 12 Achteln Umfang auf einer fünfsaitigen Lyra gespielt wird, in der durch leichte Akzente erkennbaren Gruppierung $2 \cdot 2 \cdot 2 \cdot 3 \cdot 3$. Über diesem Ostinato liegt eine einstimmige Gesangs-



Abb. 11. Ingessana mit Kalebassentube (Bal).

melodie, die nur von Frauenstimmen ausgeführt wird. Zunächst setzt nur eine Solostimme ein (vgl. Abb. 17, Notenbeispiel 2), die mit einem plica-ähnlichen Terzsprung abbricht, einen Takt später (im Sinne der von uns angeführten Takteinstellung) beginnt — ebenfalls auf dem letzten Achtel — der Unisono-Frauenchor mit einer neuntaktigen Melodie, die sich ständig wiederholt, aber zugleich auch eine Teilwiederholung in sich einbezieht. Die Takte vier (mit Auftakt) und



Abb. 12. Beschir, der große Sänger der Ingessana, bei einer nächtlichen Tanzfeier in Soda mit der Lyra (Ginger).

fünf erscheinen in den Takten neun und zehn noch einmal. Der Einsatz dieser Wiederholung zeigt übrigens, daß der Chor unterteilt sein muß, da er noch während des Absingens der davorliegenden Melodiezeile erfolgt. Der formale Ausbau der Chormelodie hat somit das Schema: A (1 Takt) — B (2) — C (3) — B (2). Alle Teile beginnen auftaktig, in einem weiteren Takt klingt der letzte Ton mindestens ein Viertel lang aus. In diesem letzten Takt und einem sich



Abb. 13. Der Tanz ist im vollen Gang, er wird im Verlaufe der Nacht immer ekstatischer.

anschließenden erfolgen bei ununterbrochenem Weiterspielen des Lyra-Ostinatos musikalisch nicht fixierbare Einwürfe, Rufe und Schreie von Männerstimmen, worauf mit dem letzten Achtel des zweiten „Zwischenspiel-Taktes“ die Chormelodie von vorne beginnt. Der melodische Verlauf ist auch, abgesehen von der erwähnten formalen Gliederung, noch weiter interessant. Es kommt eigentlich nur eine charakteristische Tongruppe (jeweils am Taktende) vor, die aus mehreren Achtelnoten besteht. Dieses „Motiv“ wird variierend

erweitert, und außerdem tritt eine zunehmende „Kadenzsenkung“ (S c h n e i - d e r 1) auf, so daß der Gesang eine ganze Oktave tiefer endet als er begann. (Gemeint ist Takt acht, bevor die Wiederholung des Teiles B einsetzt.) Hier ist also eine Art Treppenmelodik zu verzeichnen. Dabei scheinen die Ausführenden die Vorstellung von Modulation gehabt zu haben, weil sie in einem Falle (Quartsprung in Takt vier bzw. neun) ein verundeutlichendes Glissando aus-



Abb. 14. Die Vorsängerin stößt am Ende eines Tanzes einen langgezogenen Schrei aus. Der Tanz ist auf seinem Höhepunkt.

führen, in einem anderen (Takt fünf bzw. zehn) ein der ganzen tonalen Struktur fremdes benutzen. Während die Gesangsmelodie im Gegensatz zur Lyra stets das letzte Achtel im Takt besonders akzentuiert und somit Synkopenwirkung erzielt, klopfen die beim Tanz verwendeten Tanzsandalen einen wiederum anderen Rhythmus, der so regelmäßig verläuft (genau wie in Beispiel 1 der Schlagstäbe), daß eine Zugehörigkeit zur Musik wohl kaum bezweifelt werden kann. Fast durchweg werden alle ungeraden Achtel gestampft, als Ausnahmen sind lediglich einzelne Pausen zu vermerken. Nicht einfach ist die tonale Zuordnung des Vollmondanzes. Zunächst ergibt sich der Eindruck eines reinen Dur, das hieße Zugehörigkeit zum C-Modus (S c h n e i d e r 2), in Wirklich-

keit handelt es sich um As-Dur, da die Notation üblicherweise transponiert wurde. Das gilt aber nur von der Lyra-Begleitung, die aus den Tönen „c—e—g“ und „f“ besteht. Der Gesang hingegen verwendet „g“ und auch „a“ überhaupt nicht, dafür aber „es“ und „b“, die an den bereits erwähnten Stellen regelrechte Querstände mit der Lyrastimme bilden. Der Chor bringt aber andererseits das „c“ am häufigsten, während es im Lyra-Ostinato durchaus nicht im Vordergrund steht. Da, wie schon gesagt, der Gesang infolge Kadenzsenkung moduliert, müßte Moduswechsel angenommen werden, doch bleibt das Ostinato wiederum konstant. Es bildet sich also eine regelrechte Polytonalität aus, die dem Stück einen eigentümlichen Reiz verleiht. Abschließend zu diesen Beispielen gilt es noch zu bemerken, daß auch später wieder Weibertriller einsetzen. Außerdem finden sich periodisch wiederkehrende Rufe von einer alten Frau, die neben dem Tanzkreis gebückt steht und mit dem Ruf „h a d r“ (tanzen) die Frauen anfeuert.



Abb. 15. In der Tanzpause sind alle ruhig und besinnlich.

Es wurde bereits angedeutet, daß es gewagt ist, aus dem relativ geringen Material von zwei Tanzfesten weitgreifende Folgerungen zu ziehen. Eine Zusammenfassung kann daher nur den Sinn einer nochmaligen Aufzählung der gesicherten Tatbestände haben, verbunden mit dem Versuch der Einordnung. Es läßt sich erweisen, daß die Ingessana die Mehrstimmigkeit kennen, und zwar üben sie sie in polyphoner Weise aus (woraus nicht geschlossen werden kann, daß ihnen die Homophonie unbekannt ist). Sie verwenden hochfunktionale Tonskalen, wobei sie auf dem Wege der Modulation sogar zur Polytonalität vorstoßen. Sie können sich andererseits aber auch auf reine Pentatonik beschränken. Ihr ausgeprägt metrisches Gefühl führt sie in den untersuchten Beispielen zu einfachen metrischen Grundstrukturen, die klar zu gliedern sind. Außerdem sind ihnen über die Ostinato-Manier und die strophisch-periodische Wiederholung hinaus formal gliedernde Unterteilungsprinzipien geläufig. Liegt ihnen einerseits *arios* ausgeformte Melodik (Beispiel 2)

nahe, können sie andererseits auch straff rhythmisch musizieren unter Verzicht auf melodische Ausgestaltung" (Beispiel 1).

Legen wir ein von Schneider angegebenes Schema zugrunde:

Jäger	Hirten	Bauern
Männer	Frauen	
Vorherrschaft des Metrums	Vorherrschaft der Melodie	
Polyphonie	Harmonie	

so ergibt sich, daß die Ingessana, wo Männer und Frauen in einem abgewogenen Verhältnis zueinanderstehen, entsprechende Symptome in ihrer Musik aufweisen. Die Beteiligung der Frau bringt eine ariose Melodik. Zusätzlich tritt aber ein Zug zur Metrik und Polyphonie auf, die für das selbstbewußte Mannes-tum der Ingessana sprechen.

Am Grabe eines Toten sollen die Frauen klagen und singen, aber nur so lange, bis die Nacht hereinbricht. Vorher wird der Tote gewaschen und mit einem Tuch umwickelt. Er wird in ein ausgehobenes Grab auf die rechte Seite gelegt mit dem Kopf nach Osten zur aufgehenden Sonne hin. Ein zerbrochener Speer und etwas Tabak wird ihm mit ins Grab auf seinem Weg ins Jenseits gegeben. Anschließend wird die Begräbnisstätte mit Steinen bedeckt. Der Tote wird dort begraben, wo er stirbt. So versuchen die Ingessana, wenn sie den Tod kommen fühlen, ihr heimatliches Dorf zu erreichen. Eine Frau verläßt dann ihren Mann, um in das Haus ihrer Eltern zurückzukehren. Wenn einer weit entfernt vom Stamm beerdigt werden muß, kommen seine Anverwandten und bereiten eine Zeremonie, um seinen Geist in ihr eigenes Land zu holen. In Kurkur und Tau wurde vor vielen Jahren die Bestattungsart der Moslems übernommen.

Seit Jahren bemüht sich die neue sudanesishe Regierung darum, alle Ingessana zu Mohammedanern zu machen. 1954 erklärten sich die sieben Häuptlinge bereit, zum Moslem-Glauben überzutreten. 1957 war bereits die Hälfte aller Ingessanamänner Mohammedaner. Dieser Vorgang wird durch die Errichtung von Regierungsschulen beschleunigt. Der Aur Moon vom Distrikt Fadamia ordnete schon vor Jahren die Abschachtung aller Schweine an, um von den unreinen Tieren befreit zu werden. Sein Beispiel wird sicher Schule machen. Aber die Frauen wehren sich beharrlich gegen diese einbrechende neue Welt, ohne sie schließlich aufhalten zu können. Es zieht ein anderer Geist in die Ingessana-Hills ein, und es bleibt abzuwarten, wie lange die alte Kultur sich behaupten kann. Heute entledigen sich noch die Männer ihrer Turbane und ihrer weißen Galabias, wenn ein Tanzabend beginnt.

Über das südliche Dar-Fung herrschte lange Zeit Unklarheit. Unter den alten Reisenden hat Schu-ver (1883) die rassische und kulturelle Selbständigkeit der hier lebenden Völker betont und sie vor allem gegen die Niloten, wie auch Hartmann (1863) vorher annahm, abgegrenzt. Auch die von Evans-Pritchard (1932) vorgeschlagene Verwandtschaft der Bewohner des Dar-Fung mit den Nuba in den Nuba-Mountains trifft eigentlich mehr für die Ingessana zu. Auch Seligman (1932) kam von anthropologischen Gesichtspunkten her zu derselben Erkenntnis und bildete eine einzige Gruppe „Fung-Nuba“. Evans-Pritchard, Seligman sowie Robertson (1934) gebührt das große Verdienst, die ersten genauen Angaben über dieses Gebiet und die Ingessana gemacht zu haben, und sie gaben uns viele wertvolle Unterlagen. Baumann (1940) stützt sich bei seinen Angaben über das Fung-Gebiet im wesentlichen auf Evans-Pritchard. Er erkennt und betont den paleonegritischen Charakter seiner Bevölkerung. Biasutti (1941)

wollte wiederum auf Grund von körperlichen Übereinstimmungen einen großen Teil der Fung-Bewohner der nilotischen Gruppe zurechnen. Nur die Maban (Präniloten) zählt er zu einer älteren Schicht von Negritern, „die von den Niloten gegen die abessinischen Hochländer angedrängt wurden“. Es mag sein, daß bei manchen Völkern des Dar-Fung ein Teil des Wortschatzes mit dem Nilotischen in Einklang zu bringen ist, man kann aber die Greenberg'sche Einteilung nicht übernehmen, der die Ingessana, Barea und Burun auf Grund ihrer Sprache zu den Niloten rechnet. Die Sprache der Ingessana (B.Z. Seligman, 1911) und ihre einzelnen Dialektgruppen, die sie untereinander verstehen, sind sonst im Dar-Fung unbekannt. Grotanelli (1948) schuf eine neue kulturelle Provinz, die alle ethnischen Gruppen beherbergt, die auch wirklich miteinander verwandt sind, und löste damit endgültig die Bezeichnung „Fung-Gruppe“ für alle nicht arabischen Völker zwischen Weißem und Blauem Nil ab. Er prägte für alle diese Stämme den Volksnamen „Präniloten“. Sie haben ihre Wohnsitze teilweise ganz im Sudan, teilweise ganz in Äthiopien, und diesseits und jenseits der Grenze (Hilke, 1955). Grotanelli rechnet die Ingessana mit in seine neue Provinz ein. Auf Grund unserer Untersuchungen besteht dafür kein Anhalt (Karte 2). Durch ihre Religion, ihre kämpferischen Eigenschaften, ihr stolzes Selbstbewußtsein, ihre ackerbaulichen und viehzüchterischen Fähigkeiten, durch ihre Musik, Sprache und Waffen unterscheiden sich die Ingessana von den anderen Völkern im Dar-Fung. Sie stellen eine eigene Gruppe dar, die noch am ehesten mit den Nuba (NW von Malaka) verwandtschaftliche Beziehungen aufweist.

The image shows a musical score for two instruments: Trompeten (Trumpets) and Schlagstäbe (Clavichords). The score is written on two staves. The top staff is for the Trompeten and the bottom staff is for the Schlagstäbe. The key signature is one flat (B-flat). The tempo is marked as $\text{♩} = 85$. The score includes a section labeled "Gebrauchstonleiter" (Scale) and a section labeled "Gebrauchtstonleiter" (Scale). The notation includes various musical symbols such as notes, rests, and dynamic markings.

Abb. 16. Notenbeispiel 1.

$\text{♩} = 120$

Frauen-
stimmen

Solo:

Chor:

Lyra

Tonisсандalen

Abb. 17. Notenbeispiel 2.

Literaturverzeichnis

- Baumann, H.: Völkerkunde von Afrika, Essen 1940, Seite 50—55.
 Beltrame, G.: Il Sennaar e lo Sciangallah, Verona 1879.
 Biasutti: (zitiert nach Grotanelli).
 Bose, F.: Musikalische Völkerkunde, Freiburg i. B., 1953, Seite 53, 70.
 Galliaud: (zitiert nach Marno).
 Greenberg, J.: Studies in african linguistic classification „Smaller families“ JAI, Vol. 6, N. 4, Albuquerque 1950, S. 388—398.
 Evans-Pritchard, E. E.: Preliminary account of the Ingessana-tribe in Fung-Province SNR, X, 1927, S. 69—83.
 — Ethnological observations in Dar-Fung. SNR XV, 1932, S. 1—61.
 — A note on Ingessana-marriage SNR XXI, 1938, S. 307—313.
 Grotanelli, V. L.: I preniloti in Anali Lateranensi Vol. 12 C. d. Vaticano 1948.
 Haase, R.: Die Musik der Ingessana, Solingen 1958, Manuskript.
 Hartmann, R.: Skizze der afrikanischen Landschaft Sennar. ZAE 1863.
 — Die Nigriten, Leipzig 1876.
 — Die Nilländer, Leipzig 1884.
 Hilke, H., und Plester, D.: Forschungsreise in das Land der Präniloten im SO-Sudan 1954/55 ZfE, Bd. 80, H. 2, 1955, S. 178 ff.
 Koettlitz, R.: A Journey through Somaliland and Southern Abyssinia to the Shangalla or Berta country JMGS XVI, 1900.
 Lejean, G.: Voyage aux Deux Nils, Paris 1865.
 Marno, E.: Reisen im Hoch-Sennar PM XVIII, 1872.
 — Reisen im Gebiet des Blauen und Weißen Nil im ägyptischen Sudan und den angrenzenden Negerländern in den Jahren 1869—1873, S. 481—495, Wien 1874.
 Pruysschaere, E. de: Reisen und Forschungen im Gebiet des Weißen und Blauen Nil PM Erg. 51, Gotha 1877.
 Robertson, I. W.: Further Notes on the Ingessana SNR XVII, 1934, 118—120.
 Russegger, R. I.: Reisen in Europa, Asien und Afrika, unternommen in den Jahren 1835—1841, 6 Voll., Stuttgart 1841 (Vol. II).
 Schneider, M. (1): Entstehung der Tonsysteme, in „Bericht über den internationalen Musikwissenschaftlichen Kongreß Hamburg 1956“, Kassel 1957. S. 203 ff.
 — (2): desgl. (gemeint ist die moderne Auffassung der Modi) S. 205.
 — (3): Primitive Musik in „The new Oxford History of Music“, Bd. I, S. 1—82, London 1957.
 Schuber, I. M.: Reisen im oberen Nilgebiet PM Erg. 72, Gotha 1883.
 Seligman, C. G. u. B. Z.: Pagan Tribes of the Nilotic-Sudan, London 1932.
 Seligman, B. Z.: Notes on two languages spoken in the Sennar Province of the Anglo-Egyptian-Sudan. ZFK Bd. 11. Heft IV. 1911—12. S. 297 f.
 Stigand, C. H.: Notes on the Burun SNR V, 1922.
 Trémaux, P.: Le Sudan, Paris 1848.

Abkürzungen

1. JAI = Journal of Anthropological Institut of Great Britain and Ireland.
2. JMGS = Journal of the Manchester Geograph Society.
3. PM = Petermanns Mitteilungen, Gotha.
4. SNR = Sudan Notes and Records, Khartoum.
5. ZAE = Zeitschrift für Allgemeine Erdkunde, Berlin.
6. ZfE = Zeitschrift für Ethnologie, Berlin/Braunschweig.
7. ZfE = Zeitschrift für Kolonialsprachen, Berlin.
- Dbl. Djebel (arabisch) = Berg (Schreibweise 19. Jahrhundert).
- J. Jebel = Berg (Schreibweise 20. Jahrhundert).

Spiele der Marma

(Chittagong Hill Tracts, Ostpakistan)

Von

Hans E. Kauffmann und Lorenz G. Löffler

Mit 3 Abbildungen

Während meines Aufenthaltes bei den Marma¹⁾ in den Chittagong-Bergen²⁾ sah ich nicht ein einziges Mal Kinder spielen. Selbst wenn sie sich schon früh in irgendeiner Weise nützlich machen müssen, wie bei allen Menschen, die nicht mit Glücksgütern reich gesegnet sind, es bliebe doch Zeit und Gelegenheit zum Spiel. Was ich jedoch die Kinder in ihrer Freizeit betreiben sah, verdiente nicht die Bezeichnung sinnvollen Spiels, wie wir es gemeinhin verstehen, sondern bestenfalls einer spielerischen Betätigung. Ähnliches berichtete auch mein Reisekamerad, L. G. Löffler, von den Mru und anderen Bergstämmen³⁾.

In Ruma schenkte ich einigen Knaben einen Ball, aber sie wußten damit nichts anzufangen und waren seiner nach einigem Herumstoßen und Zuwerfen schnell überdrüssig. Sie belustigten sich lieber, indem sie auf Borui-Bäume (auch Kul: *Zizyphus jujuba* Lamk., *Rhamuaceae*) kletterten, um die sauren Früchte herunterzuschlagen und zu verspeisen. Ältere Leute lächelten nachsichtig: „Das ist so Kinderart“, waren aber doch erbozt, als die Lausbuben ein mächtiges, in einem Baum hängendes Nest roter Ameisen zerstörten, und sich nach allen Seiten eine Flut heftig beißender Insekten ergoß. In der Tat schien mir das häufig beobachtete Herumklettern eines Knaben in einem Baum, gelenkt von den Zurufen der darunter lungernden Gefährten, eine ebensolche Lieblingsbeschäftigung der Kinder, wie ihre spontan ausbrechenden und ebenso abrupt endenden, niemals ernsthaften Balgereien, von denen sich auch Mädchen nicht ausnahmen.

Es schien demnach, als ob Regelspiele im Bergdistrikt eine äußerst geringe Rolle spielten, obwohl feststand, daß die benachbarten Bengali und Burmanen eine ganze Reihe Spiele kennen, und auch die spärliche Literatur über die Chittagong-Stämme einige Bemerkungen enthält. So schrieb Dalton (S. 112) von den „Mugs“:

„Sie sind jagdbegeistert und treiben mancherlei Übungen, wie Ringen und Boxen, sowie ein dem Land eigentümliches Spiel, das Kilome, das etwa unserem »battledore and shuttlecock« ähnelt, nur daß anstatt der Hände die Füße gebraucht werden. Auch Bootsrennen sind bei ihnen sehr beliebt.“

Dieses „Kilome“ wurde von Aung Shwe Pru, der in der Folge mein bester Gewährsmann werden sollte, als die veraltete englische Schreibweise des burmanischen Wortes ¹*khre-lū*:⁴⁾ identifiziert, und daraus ergab sich die An-

1) Für die Marma findet sich bislang in der Literatur das bengalische Wort Mug, Magh, Mogh usw. (phonetisch richtig Mōg), das „Pirat“ bedeutet und aus dem 17. Jahrhundert stammt, als Arakaner im Wettbewerb mit portugiesischen Abenteurern an den Küsten Bengalens Seeräuberei trieben. Die Marma (= Burmanen) lehnen diese herabsetzende Bezeichnung ab.

2) Unsere Deutsche Chittagong-Hills-Expedition wurde in großzügiger Weise von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützt, der wir zu aufrichtigem Dank verpflichtet sind. Unser Dank gilt auch der Deutschen Botschaft in Karachi, besonders dem in seiner Hilfe unermüdlichen Herrn Gesandtschaftsrat H. H. Kahle.

3) Ebenso verhalten sich die Kinder der Kachin. Hanson, S. 87/88.

4) Über Umschrift und Aussprache der Marma-Wörter siehe die linguistischen Erklärungen mit Transkriptionsliste von L. G. Löffler, S. 251–53.

knüpfung zu weiterem Studium der Spiele⁵⁾. Es konnten deren zwölf festgestellt werden, was aber nach den bei der Aufnahme gemachten Erfahrungen keineswegs besagen will, daß damit der Gesamtbestand erschöpft sei. Auch ist es sehr wohl möglich, daß das eine oder andere ganz außer Gebrauch gekommen oder nur eng beschränkt lokal bekannt ist⁶⁾.

Sport (I)

1. ¹*khri-lū*: (Bu: *khre-lū*:) = „Fuß-Ball“.

Kein Wettspiel. Drei bis fünf Spieler stehen im Kreis. Der Beginner wirft einem anderen Spieler mit der Hand den aus Rotang offen geflochtenen, mitunter hübsch bemalten Ball von etwa 10 cm Durchmesser zu. Von nun an darf die Hand nicht mehr benützt werden, sondern nur Füße, Knie, Schenkel, Ellbogen, Schultern und Kopf. So geht der Ball von Mann zu Mann, nach Aung Shwe Pru mitunter wohl eine Stunde lang. Dies erscheint glaubwürdig, denn in Burma, wo das Spiel sehr beliebt ist, gibt es richtige Experten in *khre-lū*; ja Jongleure, die allein gleichzeitig mit fünf Bällen spielen⁷⁾.

Nach Kyaw Twain Aung soll das Spiel, ebenso wie Speerwerfen, durch den verstorbenen Headmaster und Bruder des Bohmong von Arakan her bei den Marma eingeführt worden sein, es sei aber jetzt wieder so gut wie vergessen. Da Dalton das Spiel schon 1872 von den Marma erwähnt (s. o.), beleuchtet Kyaw Twain Aungs Behauptung nur die Tatsache, daß manche Spiele völlig außer Übung kommen, dann wieder zeitweilig belebt werden, um schließlich für immer zu verschwinden, ein Vorgang, den wir in den letzten Jahrzehnten leicht im eigenen Lande beobachten konnten.

Bewegungsspiele im Haus (III a)

2. ²*krak-twan-tam*: = „Huhn-krähen-Regel (Spiel)“.

Zwei Parteien von beiderseits fünf bis sechs Knaben und Mädchen mit je einem Vorspieler befinden sich in getrennten Räumen eines Hauses. Die beiden Vorspieler, jeder mit ausgebreiteten Armen ein großes Umhangtuch, ³*pu'-chō*-, vor sich haltend, hinter dem eines seiner „Hühner“ hockt, treten sich gegenüber, und der eine muß raten, wer sich hinter des anderen Tuch befindet. Der Befragte sagt: *nga krak twan!* = „mein Huhn, gackere!“, worauf sein Huhn eine Melodie oder irgendwelche Töne pfeift. Sowie der Ratende einen Namen genannt hat, zieht sein Gegenüber das Tuch weg und zeigt, wer dahinter kauert. Bei richtigem Raten muß das Huhn zur anderen Partei hinüber. Die Vorspieler raten abwechselnd, wer keine Hühner mehr hat, verliert. Es mag auch vorkommen, daß im Laufe des Spiels die Hühner ganz ausgetauscht werden.

Zu mogeln wird versucht, indem einige mit ihrem Vorspieler abmachen, welches Zeichen sie geben werden, wenn sie zur anderen Partei hinüber mußten und als deren Huhn hinter dem Tuch sitzen. Oder ein Vorspieler läßt zwei Hühner hinter seinem Tuch niederkauern; rät der andere richtig, verschwindet das genannte Huhn blitzschnell, und wenn das Tuch gelüftet wird, bleibt nur das falsche.

5) Aung Shwe Pru, ein naher Verwandter des Bohmong, Marma-Fürsten im Banderban Circle der südlichen Chittagong Hill Tracts, nimmt, in öffentlicher Stellung stehend, am Leben seines Volkes warmen Anteil. Er drang selbst darauf, mir soviel wie möglich von dem zu erklären, was mich an den Marma interessierte. Er hat die Spiele 1, 2, 5, 6 und 7 beschrieben und zu 8 mit Brief vom 16. August 1956 Ergänzungen gegeben. Teil I von 8 wurde mir von Aung Tha Twain aus Banderban in Karnatuli (früher Kapitai) mitgeteilt, wo er als Supervisor einer europäischen Tiefbaufirma arbeitete. Zusätze hierzu sowie die Teile II—IV von 8 und die Spiele 3, 4, 9, 10, 11 und 12 vermittelte Dr. Löffler, der sie von seinem Gehilfen Kyaw Twain Aung aus Banderban und von dessen Frau Ma Ha Ching erfuhr. Allen Helfern und Mitarbeitern sage ich meinen wärmsten Dank.

6) Die Ziffern in Klammern verweisen auf die Einteilung in meiner Arbeit über „Die Spiele der Thadou Kuki“ (s. Lit.).

7) Marsden, S. 277: sipak-raga der Malaiken auf Sumatra. Forbes, S. 137/38. Fytche, II, S. 86 und Abb.: khyay-jon. Scott, S. 372: chin-lohn. Ferrars, S. 179 und Abb. 407: chin-lón (Bu: *khrang: lā*:).

3. *wa-lū:-khö:-tam:* = „Baumwollkorb-stehlen-Regel“.

Dies Spiel wird nur von kleineren Kindern gespielt; Kyaw Twain Aung zog den moralischen Gehalt etwas in Zweifel. Mehrere Kinder stellen Baumwollkörbe dar, zwei weitere den Besitzer dieser Körbe und einen Dieb. Während der Besitzer schläft, stiehlt der Dieb einen Korb. Der Besitzer wacht auf, fragt seine anderen Körbe, wo ihr Mitkorb geblieben ist, und geht schließlich zum Dieb, ihn zu beschuldigen. Der Dieb aber leugnet ständig und behauptet, es sei sein Korb. Der Besitzer beruft sich am Ende darauf, daß sein Korb reden kann. Der Dieb stimmt der Prüfung zu, der Besitzer ruft, und der Korb sagt „piep“. So ist der Dieb überführt, wird geschmäht und läuft voller Scham davon.

4. *b' u:-do'-kang:-do'* = „einen kleinen Kürbis wünschen“.

Eine Reihe Kinder setzt sich vor einen Baum oder Hauspfosten (je nachdem, ob das Spiel im Freien oder im Haus stattfindet). Das erste Kind umfaßt den Baum mit beiden Händen, die anderen fassen jeweils ihren Vordermann um die Hüften. Ein weiteres Kind, das sich wie eine alte Frau mit beiden Händen auf einen Stock stützt, kommt heran und sagt: *b' u: do' kang: do', abong-ma' la-re, b' u:-si: ta'-lū: pi:!* (Bu: ... *ab' wa: la-sañ ... pe:!*) = „... Großmutter kommt, gebt (ihr) einen Kürbis!“ Sie erhält jedoch die Antwort: *cök-te-si'* = „wird erst gepflanzt“. Großmutter entfernt sich und kommt nach einiger Zeit wieder. Sie wiederholt ihre Bitte und erhält jetzt die Antwort: *pwang'-re-si'* = „blüht erst“. Wieder geht sie und kehrt zurück, diesmal heißt es: *kang:-re-si'* = „bildet erst Frucht“. So geht das weiter, bis der Kürbis schließlich reif ist, dann sagt man ihr: *yu!* = „nimm!“ Nun darf sie den letzten Spieler abziehen. Er läßt aber nicht los, und Großmutter muß es mit Kitzeln und Gewalt versuchen. Wenn sie einen Kürbis hat, kommt sie um den nächsten bitten, und das Spiel wiederholt sich.

Fangspiele bei Mondschein (III b 2) ⁸⁾

5. ⁴ *ta-chi:-tam:* = „Linie-verteidigen-Regel“, nach Kyaw Twain Aung auch *dup-chi:-tam:* (*dup* = Reuse).

Auf den Boden wird ein Quadrat mit einer Seitenlänge von etwa 8 m gezeichnet, das durch zwei gekreuzte Linien in vier kleine Quadrate geteilt ist. Die von vorn nach hinten laufende Mittellinie heißt ⁵ *kro:* = Rückgrat (Fig. 1).

Zwei Parteien von je sechs bis sieben Spielern, Burschen und Mädchen, spielen gegeneinander. Die eine Partei hält das Quadrat besetzt. Auf jeder der drei Querlinien stehen mit ausgebreiteten Armen zwei Spieler, die sich nur auf ihrer Linie hin und her bewegen, also nicht im Feld herumlaufen dürfen; es ist ihnen jedoch erlaubt, einen Fuß weit vorzusetzen, während der andere auf der Linie stehen muß. Der siebte Spieler läuft auf dem *kro:* auf und ab.

Die Spieler der anderen Partei versuchen, ohne gefangen, d. h. berührt zu werden, von vorn nach hinten über alle drei Querlinien zu laufen oder durchzuschlüpfen und dann wieder über diese Linien zu ihrem Ausgangspunkt zurückzugelangen. Wird auch nur einer gefangen, hat die Partei das Spiel verloren, und nach Seitenwechsel beginnt ein neues Spiel. Diejenige Partei, die zum Schluß mehr Spiele gewonnen hat, ist Sieger ⁹⁾.

⁸⁾ Die Spiele 5 und 6 wurden in Banderban um den 26. 2. 56 herum unter großem Geschrei während einiger Vollmondnächte gespielt; bei Mondlicht einfach deshalb, weil es am Tage zu heiß ist, und man in mondloser Nacht nichts sieht.

⁹⁾ Deraniyagala, S. 32 und Raghavan, S. 155: Weit verbreitet in Südindien und Ceylon: *tattu paninavā* oder *tattu keliya*, auf Singhalesisch auch *lunu paninavā*. Ebenso in Indonesien nach Kool, S. 12.

6. ⁶ *ti-töng* = „ti-Pfosten“.

Von Jungen ab etwa 12 Jahren, nur selten von Mädchen gespielt, da es recht lebhaft zugehen kann. Am Rande eines Feldes von mindestens 50 m Durchmesser wird ein Pfahl, *ti-töng*, aufgestellt. Eine der beiden Parteien von je fünf Mann bewacht diesen Pfosten, den die Feldpartei anzuschlagen sucht. Gelingt es ihr, hat sie ein Spiel gewonnen, und die Verteidiger müssen auch im nächsten Spiel am *ti-töng* bleiben.

Von den Verteidigern ihrerseits läuft abwechselnd einer mit angehaltenem Atem aus, dabei ein langgezogenes „tiii...“ ausstoßend. Während der Dauer des Rufes sucht er einen Angreifer durch Schlag zu fangen, worauf der

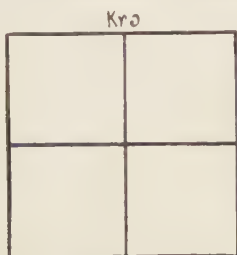


Abb. 1.

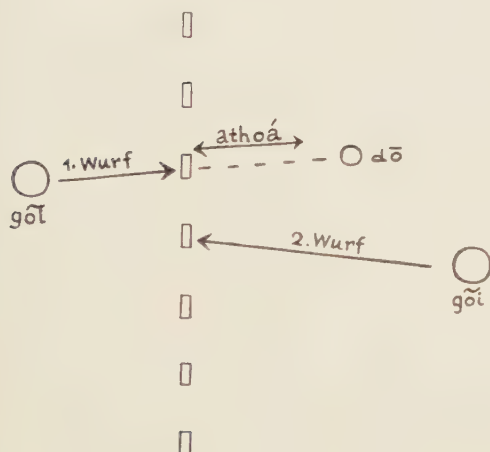


Abb. 2.



Abb. 3.

andere ⁷ *si-pya* (Bu: *se-pri*) = tot ist und niedersitzen muß. Wird der Schläger auf dem Rücklauf zum Pfosten seinerseits gefangen, ist der „tote“ Angreifer wieder „erlöst“. Kann ein zurücklaufender Verteidiger den Atem nicht länger anhalten und weiter „tiii...“ rufen, so hockt er sich schnell nieder und sagt ⁸ *bwa'* = neutral, was ihn vor der Gefangennahme schützt, doch gelingt ihm dies bei der schnellen Spielbewegung keineswegs immer¹⁰). Hat er sich für den Augenblick gesichert, so kann er von einem Spieler seiner Partei erlöst werden, der unter „tiii...“-Rufen herauskommt und ihn holt. Hat eine Partei keine Spieler mehr, verliert sie das Spiel. Wer im ganzen mehr Spiele gewonnen hat, sei es durch Anschlagen des Pfostens, sei es durch Fangen aller Gegenspieler, ist Sieger.

Auch bei diesem Spiel gibt es Tricks, die, wenn bemerkt, heftige Proteste herausfordern. So ruft man zum Atemsparen möglichst leise „tiii...“, oder man versucht unbemerkt während des Rufes neuen Atem zu schöpfen¹¹).

¹⁰) Kool, S. 10: Asyl, Freistätte. Brewster, 1957, S. 29. Nr. 5: Freimal. Brewster 1959: Atemanhalten bei ähnlichen Spielen in Nigeria, Sudan, Indien, Persien, Malaya, Vietnam. Vgl. auch Anm. 15).

¹¹) Nach Löffler kennen die Chakma ein ähnliches Spiel.

7. *ha-dududu* (auch: *gudu*).

Dieses Spiel sei von den Bengali übernommen und werde nur dort und überdies selten gespielt, wo die Marma mit Bengali vermischt wohnen. Für die Teilnahme von Mädchen ist es zu grob.

Im Abstand von 4—5 m zeichnet man zwei Kreise von gut 10 m Durchmesser und in der Mitte zwischen beiden Kreisen einen geraden Strich.

In jedem Kreis befindet sich eine Partei von fünf Spielern. Zu gleicher Zeit läuft von jeder Seite ein Spieler in den anderen Kreis, dabei mit angehaltenem Atem ununterbrochen „*dududu* . . .“ rufend. Wen er schlägt, ist „tot“ und muß ausscheiden. Verliert er vor der Rückkehr den Atem, ist er selbst aus. Die Gegner versuchen, ihn in ihrem Kreis durch Festhalten zu fangen, indem sie sich rugbymäßig auf ihn stürzen. Gelingt es ihm, bei diesem Gemenge noch irgendwie die Mittellinie zu berühren, mit der Hand, dem Fuß oder wie immer, so sind alle „tot“, die sich an ihm festklammerten. Hat eine Partei drei Spieler verloren, sind ihre Chancen aussichtslos geworden. Diejenige Partei siegt, die mehr Spiele gewinnt.

Regelspiele (Va)

8. ⁹ *khun-ńgāng:-bōk* oder ¹⁰ *dō:-bōk* = „Schwertbohnen - Werfen“ (*khun-ńgāng:-si* = „Schwertbohnen-Frucht“, dasselbe ist *dō:-*, bengal. *gila* = *Entada scandens*) ¹²⁾.

Adolf Bastian ¹³⁾ gab aus Burma folgende skizzenhafte Andeutung:

„(Es) wird ein beliebtes Hazard mit Bohnen gespielt, und oft findet sich in den Dörfern eine Tenne dafür zugerichtet, von der der Älteste Abgaben bezieht.“

Erst durch die ausführliche Beschreibung von Scott ¹²⁾ wird verständlich, daß es sich um die besondere Art Schwertbohnenpiel handelt, wie sie die Burmanen leidenschaftlich als Glücksspiel betreiben.

Obgleich selbst burmanischer Herkunft, spielen die Marma das Schwertbohnenpiel nie um Einsätze. Dafür haben sie bei ihrer Version eine große Zahl Regeln aufgestellt, wobei man sich allerdings immer vergegenwärtigen muß, daß es, noch viel weniger als bei unseren Kinderspielen, eine absolute Regelfestlegung nicht gibt.

Nach Kyaw Twain Aung besteht das Schwertbohnenpiel der Marma aus vier Teilen, die hintereinander zu spielen wären. Diese vier Teile aber unterscheiden sich so stark nach Größe und Art des Spielplatzes, sowie nach Zahl der Spieler und anderen für die einzelnen Teile charakteristischen Zügen, daß Zweifel an ihrer Zusammengehörigkeit berechtigt sind. Eher scheint es, als ob aus unsicherer Kenntnis verschiedene Abarten des Spiels einfach aneinandergehängt worden wären. So hat denn auch Aung Tha Twain nur von Teil I gewußt, der offenbar allenthalben am besten bekannt ist. Die Regié-*Ā*-Marma (*Ra'-kre'-sa:*) in der Banderban-Subdivision (Bohmong Circle) im Süden sprechen dabei von *dō-boe'* (*dō:-bōk*) und kennen 24 Sätze (nach Aung Shwe Pru nur 21); die Palāē-*Ā*-Marma (*Pa-lan-sa:*) in der Ramgarh-Subdivision (Mong Circle) im Norden hingegen sagen *khā-nyā-boe'* (*khun-ńgāng:-bōk*) und spielen nur 11 Sätze.

¹²⁾ Lewin, S. 101/02 und 182/83, bei den Marma: konyon, bei den Chakma: *gila kora*; sei bei allen Bergstämmen Chittagongs bekannt. — Scott, S. 369/72: gohn-nyin, von den Burmanen in vielen Abarten als Glücksspiel mit oft hohen Einsätzen betrieben. — Ferrars, S. 9 und Abb. 23, Burmanen: *gōn-hnyin* — Milne 1910, S. 61, Shan; Milne 1924, S. 57, Palaung; Marshall, S. 174/75, Karen. — Playfair, S. 53, Gero: *sué-gōa*; Hodson, S. 62, Meithei und Naga in Manipur; Shakespear, S. 39, Lushai und Manipuri; Parry, S. 188/89, Lakher: *seuleu-cha* mit 16 Wurfarten; Kauffmann, S. 58—63, Thadou-Kuki: *ki-no-kap* und *ki-kang-kap* mit 15 Wurfarten. — Hutton I, Abb. bei S. 103, Angami-Naga; Hutton II, S. 106/07, Sema-Naga: *alau*; Smith, S. 46, Ao-Naga; Mills 1926, S. 156/57, Ao-Naga: *shiangtsükshir* oder *külingtsükhep* und *ashitsükshir* oder *asachayir*; Mills 1922, S. 83/84, Lhota-Naga: *khuro-cho*; Mills 1937, S. 123/24, Rengma-Naga: *khungyung* oder *akhuyung* oder *akhozyoh*.

¹³⁾ Bastian, S. 358.

Die vier Teile des Spieles heißen:

- I. ¹¹ *lak-tan*: = „Hand-Abmessen“.
- II. ¹² *hsyap-ma'-krañ-ma'* (*hsyap* = schlurfen, schuffeln; *krañ*: = hintragen).
- III. ¹³ *khri-phū-khri-hsyap* = „Fuß-bedecken-Fuß-schlurfen“.
- IV. ¹⁴ *chang-na-rwak* = „Elefanten-Ohr-Blatt“.

I. *lak-tan*:

Zwei Parteien mit drei bis höchstens zwölf Spielern, Knaben und Mädchen, spielen unter je einem Vorspieler gegeneinander, meist auf gesäubertem Boden unter Bäumen. Die Spielzeit ist März April bis Mai und dann wieder Oktober/November, also kurz vor und nach der Regenzeit.

Die Wahl der das Spiel beginnenden Partei geschieht durch Aufwerfen einer Münze oder Zündholzschachtel, oder auch einer mit Speichel einseitig markierten Schwertbohne (*dō*:) oder Wurfscheibe (¹⁵ *gōng*); fällt die bezeichnete Stelle nach oben, ist die Partei des Markierenden zuerst an der Reihe ¹⁴).

Die Spieler stellen 30—40 Schwertbohnen auf einer Ziellinie (¹⁶ *rang*:, die dort „gepflanzten *Do*“: ¹⁷ *cök-dō*:) nebeneinander mit 7—8 cm Abstand und mit ihrer breiten Fläche gegen die Werfer auf ihre Kante hoch, und zwar auf die kurze, flache Stelle, die die sonst runde Kante jeder Schwertbohne aufweist. Jeder Spieler hat eine gut gerundete Scheibe, *gōng* = „Schläger“, aus Holz, Stein oder Eisen von 8—10 cm Durchmesser; häufig wird auch nur eine Schwertbohne, *dō*:, zum Werfen benützt. 10 m oder mehr von der *cök-dō*:-Linie entfernt ist der Abwurfplatz, ¹⁸ *ta*.

Nach Löffler verwenden die Marma als *gōng* auch Ober- oder Unterteil von Schildkrötenpanzern, die sie stets zerschlagen, um das Fleisch zu gewinnen, während dies die Mru nie tun, sondern die Panzer im Ganzen belassen und als Sitz oder Kopfunterlage gebrauchen. In der Ramgarh-Subdivision stellt man statt der *dō*: am Ziel, *rang*:, auch Holztafeln auf und nimmt zum Werfen Gewichtssteine, wie sie im Bazar zum Abwiegen der Waren gebraucht werden.

Der Vorspieler jeder Partei, gewöhnlich auch als bester Spieler anerkannt, oder, bei seinem vorzeitigen Ausscheiden, sein Ersatzmann, muß beim ersten Versuch des bei Beginn der meisten der 24 Sätze oder Gänge von ihm auszuführenden Doppelwurfes jeweils eine andere Wurfart anwenden. Wo er gleich wie die anderen spielt, ist dies angemerkt. Alle anderen werfen ihre *gōng* von *ta* direkt auf die *dō*:. Die aussetzende Partei bedient die spielende beim Zurückstellen der *dō*:, Abmessen der Handspanne (¹⁹ *athwa*) usw.

Spielverlauf: Der Vorspieler rollt sein *gōng* vom *ta* in der ersten der 24 Wurfarten ²⁰ *ngi-long*: so, daß das *gōng* vor der *cök-dō*:-Linie liegenbleibt. Rollt es weiter, so muß er mit seinem zweiten Wurf, genau wie die übrigen Spieler seiner Partei, direkt vom *ta* aus ein *dō*: über die *athwa*-Weite nach hinten ausschlagen, d. h. über eine Handspanne von der *cök-dō*-Linie gemessen. Verfehlt er auch den zweiten Versuch, ist er „aus“, und ein anderer seiner Partei wird Vorspieler.

Bleibt jedoch das *gōng* vor der *cök-dō*:-Linie liegen, so stellt er seinen Fuß auf diese Stelle und versucht, nötigenfalls sich weit vorbeugend, mit gewöhnlichem Handwurf ein *dō*: über eine Handspanne (*athwa* oder *lak-tan*:) weit wegzuschlagen. Fehlt er, berührt er zwei *dō*:, bleibt das umgeschlagene *dō*: innerhalb *athwa* liegen, oder ist es nicht mindestens eine Handspanne von dem geschleuderten *gōng* entfernt, so ist er aus; sein *gōng* muß aus dem Spielfeld, und ein umgeschlagenes *dō*: wird wieder hochkant auf seinen Platz gestellt. Hat er jedoch den Wurf korrekt ausgeführt, dann wird das aus-

¹⁴) Brewster, 1957, S. 26: Losen durch Toss.

geschlagene *dō*: an seinem alten Platz in der *cōk-dō*:-Linie flach niedergelegt, und das *gōng* bleibt dort liegen, wo es niederfiel (Fig. 2).

Nun kommen der Reihe nach die anderen Spieler der gleichen Partei daran. Jeder versucht, in direktem Wurf vom *ta* aus ein *dō*: über *athwa* hinaus auszuschlagen. Wem dies nicht gelingt, scheidet aus; wer trifft, läßt sein *gōng* liegen, und das ausgeschlagene *dō*: wird flach auf seinen Platz zurückgelegt. Sind alle durch, so werfen die im Spiel Gebliebenen, und zwar genau in der Reihenfolge, in der sie zuerst antraten, mit einem Fuß auf der Stelle, auf der ihr *gōng* zuvor liegengeblieben war, nunmehr von hinten auf die noch stehenden *dō*: und nachher, wieder in der gleichen Reihenfolge, von vorn. So geht das Spiel bald vor, bald hinter der *cōk-dō*:-Linie hin und her, bis entweder alle *dō*: ausgeschlagen sind und somit die ganze *cōk-dō*:-Linie flach liegt, oder aber bis alle Spieler vorzeitig aus sind.

Gelingt es einer Partei, alle *dō*: auszuschlagen, so kommt sie sofort zum zweiten der 24 Gänge. Die Ausgeschiedenen treten wieder ein, alle *dō*: werden wie zu Anfang hochkant auf die *cōk-dō*:-Linie gestellt, und der Vorspieler beginnt, indem er beim ersten Wurf seines Doppelwurfes als einziger die zweite Wurfart ²¹ *na'-phu:-ja* anwendet.

Kann hingegen ein Gang vom letzten im Spiel befindlichen Spieler nicht beendet werden, d. h. sind alle einer Partei aus, bevor die ganze *cōk-dō*:-Linie flach liegt, so kommt die Gegenpartei an die Reihe, und die erste muß den verfehlten Gang später wiederholen. Sieger ist, wer zuerst alle 24 Gänge erledigt hat.

Strafen: Auch wer ein bereits flach liegendes *dō*: trifft, ist aus. Zudem muß als Strafe für die Partei derjenige, auf dessen guten Wurf hin dieses *dō*: flach gelegt worden war, sein *gōng* holen und vom *ta* aus den Direktwurf auf das inzwischen wieder aufgestellte *dō*: wiederholen.

Wird die Reihenfolge der Spieler aus Versehen verwechselt, so muß der unaufmerksame Spieler vom *ta* aus werfen. Trifft er, tritt er wieder in die alte Reihenfolge ein. Fehlt er, scheidet er aus, und seine Partei wird bestraft, indem der letzte, der kein *dō*: mehr vor sich zum Ausschlagen hat, ein von der Gegenseite aufgestelltes *dō*: ausschlagen muß; zum Erschweren stellt sie daneben noch zwei andere *dō*:. die nicht berührt werden dürfen. Trifft er, ist der Satz beendet, wenn nicht, muß er später wiederholt werden. Sind noch zwei Spieler am Schluß übrig, führt der letzte den Strafwurf aus. Fehlt er, muß der vorletzte Spieler zwei Strafwürfe ausführen, einen für den eben ausgeschiedenen Vorgänger und einen für den Spieler, der sich in der Reihenfolge geirrt hatte.

Nach Kyaw Twain Aung scheidet ebenfalls aus, wer zufällig von einem *gōng* getroffen wird, wessen bereits liegendes *gōng* von dem eines anderen Spielers berührt wird, und wer sein *gōng* fallen läßt, da dies als Wurf gilt. Der Vorspieler braucht nach seinem Erstwurf nicht unbedingt weiterzuspielen, sondern kann abwarten, bis alle Spieler seiner Partei vom *ta* aus geworfen haben. Da er in der Wurfbahn der anderen stände, setzt er nur kurz den Fuß auf sein gefallenes *gōng* und tritt nach diesem *bwa'* (s. S. 241) zur Seite, worauf die nächsten werfen. Ebenso bezeichnen alle anderen Spieler nach erfolgreichem Wurf ihr liegenbleibendes *gōng* mit *bwa'*.

²² *lak-ca*: = „Vergütung“. Am Ende eines erfolgreich durchgespielten Satzes muß all denen „Hilfe“ gegeben werden, die nicht schon bei ihrem ersten Wurf, sondern erst nach einem oder mehreren gelungenen Würfen ausgeschieden sind. Man stellt an einem der Enden der *cōk-dō*:-Linie für den „Hilfsbedürftigen“ drei *dō*: auf. Die Gegenpartei bestimmt, in welcher Reihenfolge sie von den noch im Spiel Befindlichen zu erledigen sind. Ist mehreren Spielern zu „helfen“, so müssen für jeden von ihnen, sowie für jeden noch beim *lak-ca*: Ausgeschiedenen je drei *dō*: ausgeschlagen werden. Fallen dabei

alle Spieler vorzeitig aus, muß die Partei den ganzen Satz wiederholen, nachdem die Gegenseite an der Reihe war.

Nach vorheriger Absprache unter den Spielern können folgende Regelerweiterungen gelten:

1. Die Wurfarten Nr. 3 (Auge), 7 (Schulter), 8 (Brustwarzen) und 9 (Armbeuge) werden doppelt ausgeführt, da der Mensch zwei dieser Körperteile hat. Bei den Beinwürfen entfällt die Verdoppelung, weil man das *göng* meist zwischen den Beinen einklemmt.

2. ²³ *du:-tang* = „Knie-auflegen“. Fällt das *göng* genau auf die Stelle, an der das von ihm außer Handspannenweite geschleuderte *dö:* gestanden hat, so legt man das *göng* auf das flach in die *cök-dö:-*Linie zurückgebrachte *dö:*. Kommt der Spieler erneut an die Reihe, muß er werfen, indem er ein Knie auf das wiederaufgestellte *dö:* stützt. Fällt das *dö:* dabei um, ist er aus, auch wenn sein Wurf gut war, und sein vorheriger Wurf wird ebenfalls durch Wiederaufstellen des *dö:* annulliert.

3. *khri-ma'-tök* = „Zehen-berühren“. Der vorigen Erschwerung entsprechend, wenn das geworfene *göng* den ehemaligen Standplatz des ausgeschlagenen *dö:* gerade noch streift. Bei seinem nächsten Wurf muß der Spieler mit den Zehen eines Fußes das wieder aufgestellte *dö:* berühren und darauf achten, daß es nicht umfällt. Sonst wie 2.

Die 24 Wurfarten:

1. ²⁰ *ngi:-long:* = „Rollen“. Das *göng* ist mit der Hand so zu rollen, daß es noch vor der *cök-dö:-*Linie liegenbleibt.
2. ²¹ *na'-phu:-ja* — „Stirn“. Die Handfläche mit dem *göng* nach vorn gerichtet, wird die Hand oder der Unterarm über die Stirn gelegt und so der Wurf ausgeführt.
3. ²⁴ *myak-ci'* = „Auge“. Zuvor fragt man die andere Partei, welches Auge verlangt sei. Sagt ihr Vorspieler „links“, wird die Wurfhand, Fläche nach vorn, neben das rechte Auge gehalten und umgekehrt. Nach erfolgreichem Doppelwurf (s. S. 243) fragt man die Gegner, ob sie auch die andere Seite wünschen. Wenn ja, muß das gleiche auch vom anderen Auge her ausgeführt werden (vgl. auch die Regelerweiterung 1, s. oben).
4. ²⁵ *phut-kha'-nang:* = „Mund“. Die Wurfhand wird mit der Fläche nach vorn vor den Mund gehalten.
5. ²⁶ *lañ-kro:* (Bu: *-krong:*) = „Kehle“. Man fragt die andere Partei: Darf ich die Brust herausdrücken und das Knie anheben? Wenn ja, läßt der Spieler das *göng* von der Kehle über die Brust und das Knie wegrollen. Wird es nicht erlaubt, fällt das *göng* gerade herunter und rollt kaum gegen die *cök-dö:-*Linie; die andere Partei darf dann die Erleichterung auch nicht anwenden, wenn sie am Spiele ist.
6. ²⁷ *phat-rang*, ²⁸ *ta-na'-thö:* (Bu: *rang-pat*, *ta-hnang'-*) = „Brust“, „vom *ta* werfen“. Der Vorspieler wirft wie alle übrigen vom *ta*, er hat also keinen Doppelwurf.
7. ²⁹ *pa'-khü:* = „Schulter“. Das auf die Schulter gelegte *göng* wird mit Schulterschwingung nach vorn geschleudert.
8. ³⁰ *nö'-si:* = „Brustwarze“. Man hält das *göng* mit beiden Zeigefingern auf eine Brustwarze, den einen unter, den anderen über dem *göng*, und der obere schnell das *göng* nach vorn.
9. ³¹ *tã-tong* = „Ellbogen“. Das in die Armbeuge geklemmte *göng* wird mit Armschwung geworfen.
- * 10. ³² *khyak-pa-lup* = „Nabel“.

11. ³³ *la'-khū:hsye* (*hsye* = Bu. *se:*) = „Penis“. Wie bei 8 wird bei 10 und 11 das *gōng* auf den entsprechenden Körperteil gehalten und weg-geschneilt.
12. ³⁴ *bong-rang:* (Bu: *pong-*) = „Oberschenkel-Wurzel“.
13. ³⁵ *bong-lay* = „Oberschenkel-Mitte“.
14. ³⁶ *bong-phyā:* = „Oberschenkel-Ende“. Beide Hände halten zugleich *gōng* und *Lungyi* (den von Männern wie Frauen getragenen Rock). Durch schnelles Spreizen des Stoffes wird das *gōng*, zuerst vom oberen, dann vom mittleren und schließlich vom unteren Teil des Oberschenkels, nach vorn geschneilt.
15. ³⁷ *du:-ngong:* (Bu: *-khong:*) = „Kniescheibe“.
16. ³⁸ *khri-lim-hsyak* = „Fuß-überkreuzen“.
17. ³⁹ *khri-myak-ci'* = „Fuß-Auge“ = Knöchel.
18. ⁴⁰ *pha'-nok-chwä:* (Bu: *pha'-hnong'-*) = „Fußsohle - hinten - aufhängen“ = Ferse.
19. ⁴¹ *pha'-wa:-lay* = „innere Fußwölbung“.
20. ⁴² *khri-ma'-lōng-chac* = „Großzehenballen“.
21. ⁴³ *khri-ma'-u:* = „Großzehenspitze“. Man läßt das nacheinander zwischen die Knie, gekreuzten Füße (nach Kyaw Twain Aung: gekreuzten Unterschenkel), Fußknöchel, Fersen, inneren Fußkanten, Großzehenballen und -spitzen geklemmte *gōng* mit einem Sprung gegen die *cök-dō:-*Linie rollen.
22. ⁴⁴ *pha'-wa:-pran* = „Fußsohle-umgedreht“. Der Spieler läßt sich auf Hände und Knie nieder, das *gōng* wird auf die Sohle eines hochgereckten Fußes gelegt und mit diesem über den Kopf nach vorn geworfen. Wer das *gōng* in falscher Richtung wirft oder sich versehentlich selbst trifft, ist aus.
23. ⁴⁵ *khri-khok* = „Fuß-stoßen“. Der Spieler klemmt ein kleines *dō:* zwischen die große und zweite Zehe eines Fußes und hüpfte auf dem anderen zur *cök-dō:-*Linie, um mit dem von den Zehen gehaltenen *dō:* die *cök-dō:* auszuschlagen. Dies ist viermal auszuführen, und zwar mit dem *gōng* zwischen je zwei anderen der fünf Zehen.
24. ⁴⁶ *thamang:-pwang'-hang:-pwang'* = „gekochter - Reis - Blüte — Curry-Blüte“. Der Spieler spuckt auf eine Seite des *gōng* und wirft es auf. Fällt die bezeichnete Stelle nach oben, darf er einen gewöhnlichen Wurf vom *ta* tun, wenn nicht, ist er aus.

Für die beiden nächsten Spielteile, II und III, sind außer *ta* und *rang:* (*cök-dō:*) noch zwei weitere Linien quer zum Spielfeld nötig: ⁴⁷ *alay-ta* („Mittel-Ta“), die Hälfte des Spielfeldes bezeichnend, und ⁴⁸ *achi:* („Hindernis“), zwei Finger- plus eine *dō:-*Breite, zusammen 8—10 cm vor dem *rang:*. Das Spielfeld ist nur 5—10 *tong* („Ellen“) = 2,50 bis 5 m lang, je nach dem Können der Spieler. Bei den im Hüpfen auf einem Bein ausgeführten Wurfarten darf das *achi:* nicht überschritten werden. Es gibt keine Vorspieler.

II. *hsyap-ma'-krañ:-ma'*

Für jeden Spieler wird ein *dō:* aufgestellt, je zwei Spieler benützen nur ein *gōng*, das in diesem und in den beiden nächsten Spielteilen wohl immer eine Schwertbohne ist. Die verschiedenen Spielerpaare spielen gleichzeitig; fällt einer der beiden aus, spielt der andere für ihn weiter. Wenn später nicht anders vermerkt, wirft man zuerst das *gōng* in der jeweiligen Wurfart, um es aber gleich darauf vor der *achi:-*Linie mit der Hand abzustoppen und dann mit Fingerschnellen gegen das Ziel-*dō:* zu schleudern. Das bloße Umfallen des Ziel-*dō:* wird als Treffer gewertet, ein Ausschlagen über Handspannenweite (*athwa*) wie bei Spielteil I ist nicht erforderlich.

Das Schnellen geschieht, indem man einen beliebigen Finger der einen Hand mit der anderen Hand zum Spannbogen zieht und gegen das *göng* schnellen läßt. Ein zuerst schräg geworfenes *göng* kann in der gleichen Entfernung, in der es vor der *achi*:-Linie liegen blieb, dem auszuschlagenden *dö*: gegenübergelegt werden; nur bei der Wurfart 6 (⁴⁹*du*:-*ngong*: *tā-chi-chwat*) ist auch aus der Schräglage zu schnippen.

Die 21 Wurfarten: Wo nichts Näheres erklärt ist, verweisen die Nummern in Klammern auf die entsprechende Ausführung des Wurfes unter Teil I (*lak-tan*:).

- | | | | |
|--------------------------------|-------|-----------------------|-------|
| 1. <i>ngi</i> :- <i>long</i> : | (1.) | 4. <i>bong-lay</i> | (13.) |
| 2. <i>lañ-kro</i> : | (5.) | 5. <i>bong-phyä</i> : | (14.) |
| 3. <i>bong-rang</i> : | (12.) | | |
6. *du*:-*ngong*: *tā-chi-chwat* = „Knie Speichel-befeuchten“. Das beidseitig bespuckte *göng* wird zwischen die Knie geklemmt und so geworfen. Man darf es nicht mit der Hand anhalten und bei Schrägwurf nicht vor das *cök-dö*: legen. Nach dem Wurf muß sich der Speichel noch am *göng* und darf sich nicht an den Knien befinden, sonst ist der Werfer aus.
- | | | | |
|---------------------------|-------|-------------------------------|-------|
| 7. <i>khri-lim-hsyak</i> | (16.) | 11. <i>khri-mä'-löng-chac</i> | (20.) |
| 8. <i>khri-myak-ci'</i> | (17.) | 12. <i>khri-mä'-u</i> : | (21.) |
| 9. <i>pha'-nok-chwä</i> : | (18.) | 13. <i>pha'-wa:-pran</i> | (22.) |
| 10. <i>pha'-wa:-lay</i> | (19.) | | |
14. *hsyap-mä'* = „schlurfen, schuffeln“. Die Wurfarten 14 und 15 geben dem Spielteil II den Namen. Der Spieler schlurft mit dem auf die Zehen eines Fußes gelegten *göng* zur *achi*:-Linie und schleudert es von dort mit dem Fuß auf das *cök-dö*..
15. *krañ*:-*mä'* = „hintragen“. Das *göng* zwischen den Zehen eines Fußes eingeklemmt, hüpfte man auf dem anderen Fuß vom *ta* zum *achi*:, schleudert von dort das *göng* aus den Zehen heraus auf das *dö*: und hüpfte dann zum *alay-ta* zurück.
16. *tök-mä'* = „stoßen“. Mit nur einem Fußstoß wird das *göng* vor das *achi*: befördert, dann mit der Hand gegen das *cök-dö*: geschneilt.
17. *pwang'-hnip* = „Blume-aufdrücken“. Das einseitig bespuckte *göng* wird vom *achi*: gegen das *dö*: geschnippt. Die bezeichnete Seite muß oben liegenbleiben, sonst ist der Spieler aus. Diese Wurfart ist viermal auszuführen.
18. *phok-phan-ni'* = „losschleudern“. Das auf die Zehen eines Fußes gelegte *göng* wird von der Mitte des Spielfeldes, der *alay-ta*-Linie (1,25 bis 2,50 m vom *rang*:) gegen das *dö* geschleudert; es gibt also kein Fingerschnippen. Auch dies geschieht viermal.
19. *tā-chi-chwat* — *tā-chi-mä'-chwät* = „bespuckt — nicht bespuckt“. Ähnlich wie 16 (*tök-mä'*), nur wird das *göng* auch beim zweiten Teil des Wurfes mit der Fußspitze gestoßen und nicht mit den Fingern geschnellt. Zweimal auszuführen, einmal mit und einmal ohne Speichel auf einer *göng*-Seite; wie bei 17 (*pwang'-hnip*) muß die bezeichnete Stelle oben bleiben, sonst ist der Spieler aus.
20. *ta-na'-thö*: = „vom-ta-werfen“ (s. I, 6). Fingerschnellen vom *ta* aus. Verfehlt der eine Spieler eines Paares, spielt der andere von der Stelle aus weiter, an der das *göng* beim Schnippen des ersten niederfiel.
21. *thamang*:-*pwang'-hang*:-*pwang'* (24.).

III. *khri-phū*:-*khri-hsyap*

Zwei Parteien zu je drei Spielern stellen nur drei *dö*: in der *rang*:-Linie auf. Wird beim Wurf das *dö*: eines anderen Spielers getroffen, sind alle drei

Spieler aus, und die Gegenpartei kommt an die Reihe. Solche fehlerhaften Schrägschüsse heißen *chok* (Bu: *chong*) = „Seitensprung, Ehebruch“.

Die sieben Wurfarten:

1. *khri-hsyap* = „Fuß-schlurfen“. Der Spieler hebt ein Bein an und rutscht vom *ta* zum *achi*: auf dem anderen Fuß, indem er mit diesem das *göng* vor sich herschiebt, zum Umschlagen des *dö*:. Er ist erst dann nicht aus, wenn er auf die gleiche Weise zum *alay-ta* zurückgeschlurft ist.
2. *khri-phū*: = „Fuß-bedecken“. Wie die vorige Wurfart, nur muß das *göng* diesmal unter den Zehen gehalten werden und darf auch beim Umstoßen des *dö*: nicht darunter hervorrutschen.
3. *khri-khū-hyse* = „Fußbrücken“.
4. *chang-khri-hlam*: = „Elefanten-Fuß-ausstrecken“.
5. *khri-ma'-dö*: = „Zehen-Do“. Der Spieler hält das *göng* auf den Zehen eines Fußes und geht, bei 3. mit kleinen Schritten, bei 4. „wie ein Elefant“ mit großen Schritten und steifen Beinen, vom *alay-ta* zum Wurf an das *achi*:, das nicht überschritten werden darf, und kehrt auf einem Bein hüpfend zum *alay-ta* zurück. 5. entspricht genau 3. mit der Ausnahme, daß der Spieler vom *ta* startet.
6. *pwang'-hnip* = „Blume-aufdrücken“. Das einseitig bespuckte *göng* wird, auf den Zehen liegend (also nicht wie in II, 17 mit den Fingern), vom *achi*: gegen das *dö*: geschleudert. Bleibt die bezeichnete Seite nicht oben, ist der Spieler aus.
7. *tong-tan*: = „Ellen-Maß“. Der Spieler schnippt das *göng* im Sitzen vom *alay-ta* aus und hat dabei vier Versuche bis zum Treffen frei. Gelingt ihm ein Versuch, wird das *dö*: wieder aufgestellt, und er rückt von seinem Platz um eine Elle (*tong* = 45—50 cm) näher heran zu erneutem Versuch. Wenn er nach viermaligem Näherrücken um je eine Elle vor das *achi*: gelangt ist, stützt er seinen Ellbogen auf das liegende *göng* und biegt Unterarm und Hand in zwei voneinander abgesetzten Bewegungen, zuerst Handfläche nach unten, dann nach oben, so über das wiederaufgestellte *dö*: hinweg, daß die Fingerspitzen zweimal hinter dem *dö*: den Boden berühren. Fällt es dabei um, ist der Spieler aus, doch kann für ihn ein anderer seiner Partei weiterspielen, der bereits fertig ist. Der Ausgeschiedene muß sich nun vorsehen, die *achi*:-Linie nicht zu überschreiten, da sonst auch der Helfer aus ist (Art Abseitsregel). Ist eine Partei vor Beendigung des Satzes aus, so beginnt sie nach dem Spiel der Gegenpartei wieder mit soviel Ellen Entfernung vom *alay-ta*, wie sie bereits vorher erreicht hatte.

IV. *chang-na:rwak*

Das Spiel, das eine gewisse Parallele zum Kegeln bietet, hat nur einen Gang. Sein Name leitet sich von der Aufstellung der *dö*: her (Fig. 3).

An zwei 5—10 Ellen (*tong*) = 2,50—5 m voneinander entfernten Stellen werden je fünf *dö*: so aufgestellt, daß drei davon hintereinander mit ihrer Schmalseite gegen den Werfer stehen, und rechts und links dieser Reihe, eine Elle entfernt, je ein *dö*: seine Breitseite zeigt. Diese beiden *dö*: sind die „Ohren“.

Auf jeder Seite befinden sich 1—3 Spieler, von denen jeder fünf oder auch mehr *göng* hat. Der Spieler steht rechts oder links hinter einem der Ohren und versucht, die gegnerische *dö*:-Aufstellung durch Handrollen eines *göng* auszuschlagen. Trifft er dabei ein schon gefallenes *dö*:, muß dieses wieder aufgestellt werden. Jedes nicht treffende *göng* ist aus. Hat ein Spieler keine *göng* mehr, wird er durch den nächsten abgelöst, und ist der Vorrat

einer Partei erschöpft, kommt die Gegenseite ans Spiel. Die Schwierigkeit liegt besonders im Ausschlagen der drei in einer Linie senkrecht zum Werfer stehenden dō:

9. ⁵⁰ *khat-kyok-si*: = „schlagen-stoßen-Frucht“.

Ein von zwei Parteien gespieltes kriketartiges Schlagholzspiel, das ähnlich auch auf Ceylon und in Südindien weit verbreitet ist¹⁵⁾.

Ein Spieler legt das etwa 15 cm lange, gut 3 cm starke und an beiden Enden zugespitzte Wurfholz (*khat-kyok-si*;) in ein schräges Loch im Boden und schleudert es von unten her mit einem Schlagstock heraus, der eine Elle (*tong* = 45—50 cm) lang ist. Ein Spieler der Gegenpartei sucht das Wurfholz zu fangen, und gelingt es ihm, ist der Schläger aus. Wenn nicht, bemüht er sich, das Wurfholz zurückwerfend den vom Schläger niedergelegten Schlagstock zu treffen. Hat er Erfolg, ist der Schläger aus.

Gelingt es ihm nicht, bringt der Schläger das Wurfholz, mit dem Schlagstock eines seiner spitzen Enden treffend, zum Hochspringen, um es dann durch einen kräftigen seitlich geführten Schlag so weit wie möglich ins Feld fortzuschlagen. Er hat drei solcher Schläge, ob sie ihm glücken oder nicht; fällt das Wurfholz bei allen drei Versuchen innerhalb einer Elle vom Schlagloch nieder, ist er aus.

Gelingt ein Schlag, muß der Schläger schätzen, wie viele Ellen weit er das Wurfholz weggeschlagen hat. Nimmt die Gegenpartei dieses Maß an, bleibt der Schläger im Spiel; wenn nicht, wird die Entfernung vom Loch bis zum Wurfholz mit dem Schlagstock gemessen. Ist die Entfernung geringer, als sie der Schläger angegeben hat, so ist er aus; ist sie größer, so werden ihm doch nur die von ihm angegebenen Ellen angerechnet. Die Ergebnisse der drei Schläge werden addiert.

Der Schläger beginnt nun wieder mit dem Schleudern vom Loch aus und bleibt solange im Spiel, bis er einmal versagt. Wenn ein Spieler bei einem oder mehreren Gängen, alles zusammengerechnet, 100 Ellen erreicht, kann ein vorher Ausgeschiedener seiner Partei wieder eintreten. Sind alle Spieler einer Partei noch im Spiel, und ein Spieler erreicht das Minimum von 100 Ellen, so hat diese Partei das Spiel gewonnen.

Brettspiele usw. (V b)

10. *b'u:-swa:-tam*: = „Kalebasse-gehen-Regel“.

Zwei Spieler haben zwischen sich zwei Reihen von je fünf Gruben im Boden, gefüllt mit je fünf Steinchen oder ähnlichem, so daß also jeder 25 „Murmeln“ besitzt. Einer leert eine seiner Gruben und verteilt, nach Belieben rechts oder links herum, die fünf Steinchen auf die nächsten fünf Gruben, auch die des Gegners. Dann nimmt der gleiche Spieler den Inhalt der nächst anschließenden Grube heraus, in die er noch kein Steinchen eingelegt hatte, und verteilt ihn fortlaufend weiter. Wieder entnimmt er der nächsten Grube die Steinchen und fährt mit dem Verteilen und Herausnehmen so lange fort, bis einmal jene Grube leer ist, aus der er, der Reihe folgend, Steinchen entnehmen sollte. Nun gehört ihm der Inhalt der nächstfolgenden Grube und, falls sich dahinter eine weitere leere Grube befindet, auch noch der Inhalt der übernächsten. Er tut das Beutegut beiseite, und der Gegner beginnt.

Sind alle Gruben leer, werden sie wieder wie zu Beginn gefüllt, nur belegt jetzt derjenige, der mehr Steinchen gewonnen hat, auch einen Teil des Gegners, d. h. mit bis zu fünf Steinchen eine Grube, mit bis zu zehn deren zwei usw. Beim neuen Gang darf der Gegner nichts in seine verlorenen

¹⁵⁾ Deraniyagala, S. 32, und Raghavan, S. 154/55. Auf Ceylon heißt das Spiel *gudu* und ist mit Laufen unter *gudu-gudu*-Rufen bei angehaltenem Atem verbunden, vgl. oben S. 242. Milne 1910, S. 60, bei den Shan. Englisch: *tip-cat*, deutsch: *Spatzek*.

Gruben einlegen und ihnen auch nichts entnehmen, während es dem neuen Besitzer freigestellt ist, sie zu benützen oder auch nicht, womit er weit größere Chancen hat. Das Spiel geht, bis einer alle Gruben verloren hat¹⁶⁾.

11. *kya:-yang* = „Tiger-Fliegen“.

Man zeichnet auf den Boden oder sonstwie ein in 16 quadratische Felder geteiltes Quadrat, in dem alle Diagonalen durchgezogen sind. Ein Spieler hat zwei Tiger, die auf den Mittelpunkten der beiden Außenlinien stehen. Der andere hat 24 Fliegen, die zu je sechs auf die Mittelpunkte der Quadratviertel gelegt werden.

Der Tiger springt über eine oder mehrere Fliegen, wenn dahinter ein Schnittpunkt frei ist, doch darf er jeweils nur eine Fliege nehmen. Der Gegner verschiebt bei jedem Zug eine Fliege um einen Punkt und versucht dabei, die Tiger einzuschließen.

Das Spiel entspricht weitgehend dem europäischen „Wolf und Schafe“ auf dem Damebrett.

Bei einer Variante, deren Name nicht genannt wurde, ist dem obigen Quadrat im Mittelpunkt gegenüberliegender Außenseiten je ein von einem Kreuz durchzogenes Dreieck angehängt (vgl. Kauffmann, S. 64, Abb. 13). Jeder Spieler hat 18 Steine, mit denen, bis auf den Spielfeldmittenpunkt, alles besetzt wird; jedem der Gegner gehören jeweils zwei Punkte einer Seite der Mittellinie.

Der Beginner kann nur auf den Mittelpunkt einen Stein schieben, der sofort geschlagen wird. Damit beginnt die dichte Ordnung bald lockerer zu werden. Man springt über einen oder mehrere Steine, wenn dahinter ein Schnittpunkt frei ist, und darf, im Gegensatz zum Damespiel, alle Steine beliebig vor- und zurückschieben, auch gibt es keine Damebildung. Die sicheren Seitenplätze werden bevorzugt. Das Spiel dauert an, bis einer keine Steine mehr hat¹⁷⁾.

12. *jut-kay-prwat-kay*.

Zwei bis vier Leute spielen dieses heute schon fast vergessene Spiel mit je fünf Kieseln, kleinen Zwiebeln oder den *khong:-long-si*: genannten Früchten. Wer zuerst fertig ist, hat gewonnen. Die Spieler hocken auf der Erde, jeder nimmt seine fünf Steine in die Hand und läßt sie fallen, worauf neun Geschicklichkeitsübungen vorzunehmen sind:

1. *ta'-lū:-kok* = „eine Kugel aufheben“. Der Spieler nimmt einen seiner fünf Steine auf, wirft ihn hoch, nimmt blitzschnell einen zweiten auf und fängt den ersten wieder. Dann wirft er einen der beiden in der Hand befindlichen Steine hoch, nimmt einen dritten auf und fängt den hochgeworfenen. So geht es weiter, jeweils einen hochwerfend, die anderen in der Hand behaltend und einen weiteren aufnehmend, bis alle fünf in der Hand sind.

Beim Aufnehmen dürfen die liegenbleibenden Steine nicht berührt werden, sonst ist der Spieler aus, und der nächste kommt an die Reihe. Ein Auffangen mit dem Handrücken gibt es bei den Marma nicht.

2. *hnac-lū:-kok*. Der Spieler nimmt einen Stein auf und wirft ihn hoch. Bevor er ihn fängt, nimmt er nun aber zwei Steine auf. Wiederum wirft er einen Stein auf, um vor dem Fangen die beiden letzten aufzunehmen.

¹⁶⁾ Parry, S. 189/90, Lakher: *longbeu-a-cha*; Shakespear, S. 39, Lushai: *vai lung thlān*, ferner mit Spielbrett in vielen Teilen Afrikas; Kool, S. 79/80, in Indonesien, Syrien, Ägypten.

¹⁷⁾ Bastian, S. 358, schrieb von diversen Brettspielen der Burmanen, u. a. „*Lae-kvet-kya*, das (unserm Wolf und Schaf ähnlich) mit 3 Tigern und 11 Hühnern gespielt wird. In Madras existiert ebenfalls ein derartiges, *Pulicodu* genannt, in welchem 3 Tiger 15 Schafe verfolgen.“ Hodson, S. 62/63, vier Arten ähnlicher Brettspiele bei den Manipur-Naga; Hutton I, S. 101/02, Angami-Naga: *terhüchü*; Hutton II, S. 110/11, Sema-Naga; Kauffmann, S. 64, Thadou-Kuki; Brewster 1955: der ganze Artikel handelt nur über Varianten dieser Brettspiele in Indien und Europa; Hummel: zwei Varianten des tibetischen Kungerspiels.

3. *sum:-lū:-kok*. Während des Hochwurfs des ersten Steines nimmt der Spieler den zweiten auf. Von den beiden in der Hand wirft er einen hoch und nimmt vor dem Fangen die drei restlichen Steine auf einmal auf.

4. *le:-lū:-kok*. Nach dem Aufwerfen eines Steines werden die übrigen vier vor dem Fangen aufgenommen, was besonders schwierig ist, wenn sie etwas auseinander liegen.

5. *jut-kay* = entgegenarbeiten. Gleich wie 1.

6. *prwat-kay* = pumpen. Einen Stein hochwerfen, einen zweiten aufnehmen, den ersten auffangen. Nun sind zwei Steine in der Hand, die man beide zusammen aufwirft, um vor dem Fangen einen dritten aufzunehmen. Es sind also stets alle in der Hand befindlichen Steine aufzuwerfen, und bevor man sie fängt, ist ein weiterer aufzunehmen.

Bei den nächsten drei Wurfarten vermindert sich die Zahl der auf dem Boden liegenden Steine nicht.

7. *lak-ma'-khā* = in die Hand nehmen. Zwei Steine hochwerfen, einen dritten aufnehmen und nun nur einen der beiden hochgeworfenen auffangen. Dies im ganzen fünfmal.

8. *khya:-yö* = „Durchfall“. Zwei Steine in die Hand nehmen, davon einen hochwerfen, den anderen geschwind hinlegen und dafür einen dritten aufnehmen, dann den hochgeworfenen wieder fangen. Dies fünfmal.

9. *pyö:-cök* = „Reisstecklinge auspflanzen“. Alle fünf Steine in die Hand nehmen, vier aufwerfen, den fünften schnell hinlegen und die vier aufgeworfenen fangen. Bei zwei Spielern zweimal auszuführen, bei drei dreimal usw.

Da die Bergvölker nur Rodungs- und nicht Wasserreisbau kennen, bei dem die Stecklinge auf das bewässerte Feld überpflanzt werden, deutet der Name dieser Wurfart darauf, daß das Spiel nicht in den Bergen heimisch ist¹⁸⁾.

Anmerkungen zu Umschrift und Aussprache

A: Die im Text angeführten Namen der Spiele und die damit verbundenen Ausdrücke sind nicht phonetisch umschrieben, sondern transliteriert. Die Schreibung entspricht mithin nicht der Aussprache, sondern (soweit wie möglich) der Marma-Orthographie. Da das Marma im Vergleich zum Hochburmanischen einige eigene Verbpartikel und lexikalische Unterschiede (mit nur z. T. regelmäßigem Lautwandel) zeigt, sind festgestellte hochburmanische Entsprechungen in Klammern (Bu:) angemerkt.

Bei der Transliteration wurden (aus drucktechnischen Gründen abweichend vom internationalen System) der Schwerton durch einen Doppelpunkt (:), der Kurzton durch einen Apostroph (') hinter den Silben gekennzeichnet, Vorsilben ohne Eigenton sind (ohne Akzent) ohne Silbentrennstrich der Hauptsilbe vorgesetzt; für das Nasalzeichen (burm. *Se:-se:-tang*) steht die Nasalisierungstilde; dem 5. Vokal des burmanischen Alphabets entspricht ä, dem 7. ö.

B: Die hochgestellten kleinen Zahlen vor den Wörtern verweisen auf die entsprechenden Wörter der Transkriptionsliste, die der Wiedergabe der (im Kontext leider nicht setzbaren) phonetischen Umschrift dienen soll, in der Dr. Kauffmann die entsprechenden Ausdrücke nach der Aussprache der Informanten festgehalten hat, wohlbewußt dieses Unterfangens für das Burmanische im allgemeinen und hier für dessen altertümliche Abart, das Arakanische (Marma), im besonderen.

Für eine annähernde Aussprache der transliterierten Formen können folgende Regeln gegeben werden:

Vokale in offener Silbe: *a*, *i* und *u* wie im Deutschen; *e* und *ay* wie halbgeschlossenes *e*; *o* wie offenes *o*; *ö* wie geschlossenes *o*.

¹⁸⁾ Patel und Brewster: Ganz ähnlich in Indien als *sagargote* oder *kuka*; dort auch Hinweise auf die weltweite Verbreitung dieser Art Spiele; nicht erwähnt wurde das fast identische *osselets* französischer Kinder. Wie weit das burmanische *ze-hkop* (*jay khok*) mit dem Spiel der Marma übereinstimmt, ist nicht festzustellen, da keine Beschreibung des burmanischen Spiels vorliegt. Das *bu-kap* der Thadou-Kuki gehört ebenfalls hierher, s. Kauffmann, S. 65.

Vokale in geschlossener Silbe: *a* vor Gutturalen wie *ā*, *a* vor anderen Finalen (außer *ñ*) zwischen *ā* und *ai*; *i* und *u* (besonders in Silben mit Schwerton) mit *o*-Vorschlag diphthongierend; *o* von offenem *o* bis zu *au* diphthongierend; *ō* zu *oi* diphthongierend.

Transkriptionsliste

- | | |
|------------------------------------|---|
| 1 khre-lōu' > kēlōu' နြဲလုံ: | 26 lōi'gro လည်ကြော |
| 2 krātāñi-dā ကြတ်တန်တမ်း: | 27 phairā' (rāphā') ဖတ်ရင် |
| 3 pācō ပုဆိုး: | 28 tānatō တာနတိုး: |
| 4 tāci-dā တာဆီးတမ်း: | 29 pākūy ပန်း: |
| 5 krō ကြော | 30 neyθī နှိုသီး: |
| 6 tī-dōi တီတိုင် | 31 tñi'adōi တံတောင် |
| 7 θibia သီဗျာ | 32 khiaplōu' နှက်ပလုပ် |
| 8 bōā ဗွ (?) | 33 lākūy-χē လန်းသွေ |
| 9 khanyā-bōe' နန်းညင်းဇိုက် | 34 bōi-rā' ဗောင်ရင်း: |
| 10 dō-bōe' ဒိုးဇိုက် | 35 bōi-lē ဗောင်လယ် |
| 11 látñi လက်တန်း: | 36 bōi-phia' ဗောင်ဖျား: |
| 12 ḥāma-grōi'ma ဆွတ်မကြည်းမ | 37 dūyō' သူးငေါင်း: |
| 13 khrephōu-khri'ḥā' နြဲပုံပြီသွပ် | 38 khelōi'ḥā' ခြိလိမ်သွပ် |
| 14 chā'-nar'ḥā' ဆင်နားရွက် | 39 khemiātsi' ခြိမ္မက်စိ |
| 15 gōi' ဂိုင် | 40 phānō'-chwē ဖနောက်စွဲ |
| 16 rā' ရင်: | 41 pāa-lē ပါးလယ် |
| 17 cōidō စိုက်ခိုး: | 42 khāma-lōi'c'ḥā' ခြိမ္မိုင်ဆစ် (?) |
| 18 tā တာ | 43 khāma-ñ' ခြိမ္မိုး: |
| 19 āthoā အထွာ | 44 pāa-brāñ' ပါးပြန် |
| 20 ḥīlō' ငီးလောင်း: | 45 khrikō' ခြိခေါက် |
| 21 nāphūza နုလူးဇာ | 46 tāmō'-buō-hā'ḥā'-buō ထမင်းပွင့်ဟင်းပွင့် |
| 22 láttsā လက်စား: | 47 ālē-ta အလယ်တာ |
| 23 dūdā' သူးတင် | 48 āchī' အဆီး: |
| 24 mīātsi' မှက်စိ | 49 tñji-cwā' တံဆီဆွတ် |
| 25 phōukhānā' ဖုတ်ခန်း: | 50 khaikio-θī ဘတ်ကျောက်သီး: |

Initiale Konsonanten: *c* wie im Italienischen (vor *i*), *ch* und *j* wie im Englischen, *s* wie englisches *th*, *b'* wie *b* (nicht aspiriert), *r* = *r* (nicht wie im Burmanischen wie *y*). Im Sandhi werden nach Vokalen und Nasalen nicht aspirierte stimmlose Initiale durch die entsprechenden stimmhaften Varianten ersetzt; *kh* und *th* werden zu *k* bzw. *t*, *ph* tendiert zum stimmlosen bilabialen Frikativlaut. Nasale nasalieren häufig den folgenden Vokal.

Finale Konsonanten: Die Mutae werden nie ausgesprochen: im Sandhi werden sie assimiliert und elidiert, in freier Stellung erscheinen sie als harte Glottis-

verschlüsse. Die Nasale nasalieren den vorhergehenden Vokal (oder Diphthong) und verschwinden selbst bis auf einen gutturalen Nasalnachklang in freier Stellung, einen sich assimilierenden Nasal im Sandhi.

C: In der Schreibung der Eigennamen der Informanten wurden die von den gebildeten Marma der Chittagong Hill Tracts selbst benutzten (nicht immer konsequenten) anglisierenden Formen beibehalten. Die entsprechenden Transliterationen sind: *Ong Hrwe Phru* (Aung Shwe Pru), *Ong Sa Thwan*: (Aung Tha Twain, Aung Tha Tun), *Kyo Thwan*: *Ong* (Kyaw Twain Aung, Kyaw Tun Aung), *Ma Ha Cin* (Ma Ha Ching).

Literatur

- Bastian, Adolf, 1866: Reisen in Birma in den Jahren 1861—1862. (Die Völker des östlichen Asien, Bd. 2), Leipzig.
- Brewster, Paul G., 1955: Some notes on the Slovenian game Volka. *Bilten Instituta za Proučavanje Folkloru* (Sarajevo) 3, 143—149.
- 1957: Voorrang en vrijstelling in kinderspelen. *Volkskunde* (Gent) 21—30.
- 1959: „Long breath“ and „taking fire“: culture survivals in games of chase. *Eastern Anthropologist* (Lucknow) 12, 41—46.
- Dalton, Edward Tuite, 1872: *Descriptive ethnology of Bengal*. Calcutta.
- Deraniyagala, P. E. P., 1951: Some Sinhala combative, field and aquatic sports and games. National Museums of Ceylon, Colombo.
- Ferrars, Max and Bertha, 1900: *Burma*. London.
- Forbes, C. J. F. S., 1878: *British Burma and its people*. London.
- Fytche, Albert, 1878: *Burma past and present*. 2 vols., London.
- Hanson, Ola, 1913: *The Kachins, their customs and traditions*. Rangoon.
- Hodson, T. C., 1911: *The Naga tribes of Manipur*. London.
- Hummel, Siegbert, 1958: Das tibetische Kungerspiel. *Acta Ethnographica* (Budapest) 7, 219—221.
- Hutchinson, R. H. Sneyd, 1906: *An account of the Chittagong Hill Tracts*. Calcutta.
- Hutton, J. H., 1921 (I): *The Angami Nagas*. London.
- 1921 (II): *The Sema Nagas*. London.
- Kauffmann, H. E., 1941: Die Spiele der Thadou-Kuki in Assam. *Z. Ethnologie* 73, 40—71.
- Kool, Catharina H., 1923: *Das Kinderspiel im indischen Archipel*. Kempen-Rhein.
- Lewin, T. H., 1870: *Wild races of South-eastern India*. London.
- Marsden, William, 1783: *The history of Sumatra*. 3rd ed. London 1811.
- Marshall, H. I., 1922: *The Karen people of Burma*. Columbus (Ohio).
- Mills, J. P., 1922: *The Lhota Nagas*. London.
- 1926: *The Ao Nagas*. London.
- 1937: *The Rengma Nagas*. London.
- Milne, Leslie, 1910: *Shans at home*. London.
- 1924: *The home of an Eastern Clan*. Oxford.
- Parry, N. E., 1932: *The Lakhers*. London.
- Patel, Jaya S. and Brewster, Paul G., 1957: The Indian game of Sagargote (Kooka). *Z. Ethnol.* 82, 186—190.
- Playfair, A., 1909: *The Garos*. London.
- Raghavan, M. D., 1953: The Ahikuntakayā — the Ceylon gipsy tribe. *Spolia Zeylanica* (Colombo) 27, pt. 1, 139—169.
- Scott, Sir J. G. (Shway Yoe), 1896: *The Burman, his life and notions*. 2nd ed., London.
- Shakespeare, J., 1912: *The Lushei Kuki clans*. London.
- Smith, W. C., 1925: *The Ao Naga tribe of Assam*. London.

Ein Kinderspielvers der Marma und seine Parallelen bei den Mru

Von

Lorenz G. Löffler

Der folgende Kinderspielvers wurde mir am 31. Juli 1956 von meinem Gehilfen Kyaw Twain Aung aus Banderban (Chittagong Hill Tracts, Ost-Pakistan) in burmanischer Schrift notiert. Um Vergleiche mit dem Hochburmanischen zu ermöglichen, gebe ich den Text hier zunächst in Transliteration der Vorlage¹⁾, deren Orthographie den Formen des Marma, die in einigen Fällen vom Hochburmanischen abweichen, angepaßt ist. Zur Erfassung des Klangbildes lasse ich eine vereinfachte phonetische Transkription folgen. Die Übersetzung ist so wörtlich wie möglich gehalten.

Transliteration:

ca kru-kru prim:-ma-tu —
prim: tu: ra ma, ma' yu pa,
mrok tu: ra ma, ma' yu pa,
prim: ri kya' rö', ya: kha' mañ,
mrok ri kya' rö', ya: kha' mañ.

aphö:-b'ong: im ma khong,
krak pong ta' khyong: chwä: lang:-lang:,
thö: ma the!
im ma khong ma krak pong ta' khyong:,
krañ' lök-the. krañ' lök!
ya: kyí' re, ya: kyí' re!

cwan-bup ke, wä:-ya wä:-ya —
hrwe pū ma kya' phö' lo:?
ngwe pū ma kya' phö' lo:?
wä:-ya wä:-ya —
khyi: pū ma b'ü: kya' kha' re!
(hrwe pū ma kya' re!)

Der Text zeigt folgende Entsprechungen des Marma zum Hochburmanischen: *ma* (Lokativpartikel) = *hma*, *rö'* (Kausalpartikel) = *lö'*, *kha'* (Zeitpartikel) = *khä'*, *the* (Schlußpartikel) = *tha*, *re* (nach Konsonant-Stop *te*) = *sañ* (sprich *tä*), zu dem auch die Nebenform *rä'* existiert. *Thö* (Demonstrativpartikel) und *lo:* (Fragepartikel) finden sich im Altburmanischen; die Formen der modernen Umgangssprache *hō* und *la:* sind im Marma nicht gebräuchlich. *Thö* wird in bezug auf ferne Objekte stets mit starker Betonung und Bewegung der Stimmlage ausgesprochen, so daß ein Tonakzent gerechtfertigt erscheint. Fast allen hochburmanischen finalen *e* entspricht im Marma *i* (*re* = *ri*, *khye:* = *khyi:*). *Abong:* (nach Kyaw Twain Aung -*b'ong*) ist der gebräuchliche Terminus für Großmutter allgemein, Mutters Mutter im besonderen. *Prim:* (Colocasia) und *mrok* (Dioscorea) finden sich als *pin:* und *myok* in Judson's Burmese-English Dictionary, *prim:-ma-tu* (Schwarz-Taube) ist nicht aufgeführt; die Verbindung der ersten mit der zweiten Zeile des Textes ist offenbar nur assoziativ, das Folgende wird dadurch aber, nach Kyaw Twain Aungs Empfinden, zu einer Art Tauben-Lied.

¹⁾ Zum Transliterationssystem vgl. H. E. Kauffmann und L. G. Löffler: Spiele der Marma, Anm. A.

Strophe I

Phonetische Transkription²⁾:

căgrugru prīmadu; prīntu rama, măyuba; mrōtu rama, măyuba;
 prīri gyaro', yakame; mrōo'ri gyaro', yakame.

Übersetzung:

Ruckedigu, die Schwarz-Taube: Taro ausgraben, nicht mitnehmen;
 Yam ausgraben, nicht mitnehmen; fiele das Taro-Wasser (auf die Haut),
 würde es kribbeln; fiele das Yam-Wasser, würde es kribbeln.

Spielerklärung:

Mutter und Kind sitzen auf dem Boden und klopfen mit beiden Füßen
 zugleich den Takt (d. h. schaukeln), während die Mutter den Vers spricht.

Strophe II

Phonetische Transkription:

ăqobōōŋ, imakōōŋ, krapōōŋ dăkyōōŋ, twe lăŋlăŋ, thóumate!
 imakōōŋma krapōōŋ dăkyōōŋ; krelōēthe, krelōē'! yagēre, yagēre!

Übersetzung:

Die Großeltern (haben auf dem) Hausdach ein Hühnerbein aufgehängt
 baumel-baumel, dort oben! Ein Hühnerbein am Hausdach, schau doch,
 schau! Krabbelkrammel!

Spielerklärung:

Die Mutter erzählt dem Kind, vom Hausdach baumele ein Hühnerbein, von
 den Großeltern aufgehängt. Das Kind soll hinaufschauen, will aber nicht. Die
 Mutter überredet es: so schau doch! Und wenn es schaut, wird es am Hals
 gekrabbelt, so daß es lachen muß.

Strophe III

Phonetische Transkription:

cwăēbouke, weya-weya; χwebōūma kyaqolō, ηwebōūma kyaqolō;
 weya-weya; khyibōūma bhōū kyakare. (— χwebōūma kyare!)

Übersetzung:

Wie ein Habicht hin und her (schwebend) — fällt es auf den Goldhaufen,
 fällt es auf den Silberhaufen? Schwinge-schwinge — auf den Misthaufen,
 plums, ist's gefallen!

Spielerklärung:

Die Mutter hält das Kind bei den Beinen und schaukelt es hin und her,
 schließlich läßt sie es zum Boden nieder und sagt, es sei auf den Misthaufen
 gefallen. Daraufhin läuft das Kind weinend in die Ecke und ist erst zufrieden,
 wenn das ganze Spiel noch einmal beginnt, bis es zum Schluß befriedigt auf
 den Goldhaufen fällt.

Inhalt und Ausführung dieses Marma-Spieles haben ihre deutlichen Ent-
 sprechungen in zwei Kinderspielversen (*ngiawūa ngok wan*) der Anok-Mru.
 Die Anok bilden die nördliche Gruppe des Bergvolkes der Mru im Süden der
 Chittagong Hill Tracts, Ost-Pakistan, und im Norden des Akyab-Distriktes,
 Burma. Ich notierte die Verse am 30. und 31. 7. 1956 in Tapwūa-Kua. Den
 ersten Vers und die Variation zum zweiten erhielt ich von Menching Atuang,

²⁾ o = geschlossenes o, ō = offenes o, e = halboffenes e, ē = sehr geschlossenes kurzes e, ä = Murrel-
 laut (ɔ), χ = prepalataler Frikativlaut, φ = bilabialer (seltener dentilabialer) Frikativlaut, η = velarer
 Nasal. Die kursiv gesetzten Silben tragen den Satzton.

den zweiten von Menkröi Ngarua', der mir auch beide Texte interpretieren half. Ich verzichte hier auf eine Wiedergabe der Silbentöne, die Akzente sollen lediglich die Satzmelodie andeuten.

Text I:

*Ting-tung khuõk-khuõk, pang-lai khuõk-khuõk,
ór-ra en u en pá wang-po-la wa-cek-ca dui khõk,
khuõk carök-rák!*

Übersetzung:

(Wie die) Schaukel mit-den-Beinen-wackeln, (wie die) lange Gurke mit-den-Beinen-wackeln, (schau) da oben deine Eltern haben Vögelchen-Eier gebracht — schwapp, die-Beine-in-die-Luft!

Spielerklärung:

Mehrere Kinder hocken mit angezogenen Beinen schaukelnd auf der Erde und sprechen den Vers im Chor. Wer auf die Aufforderung hin verwundert nach oben guckt und nicht aufpaßt, fällt auf den Rücken und streckt die Beine in die Luft.

Text II:

Ö püi prá catím ca, ó ce prá catím ca — rûm!

Text II a:

Lí-ku prá catím ca, ór ce prá catím ca — rûm!

Übersetzung:

Zum Unterlaufe schwankt er, zum Oberlaufe schwankt er — plumps!
Die Variante ersetzt „Unterlauf“ durch „Sturm“ und „Oberlauf“ durch „dort oben“ und scheint zwar eine sinnlose Entstellung, ist aber gebräuchlicher.

Spielerklärung:

Ein Junge legt einem anderen, der sich niederhockt, von vorn die Füße auf die Schultern und hält sich mit seinen Armen an denen des Trägers fest, der seinerseits die Füße des Hängenden hält. Der Tragende steht auf und schaukelt den anderen zum Rhythmus des Verses hin und her, bis der Hängende sich nicht mehr halten kann und fällt.

Die Elemente der drei Marma-Strophen finden sich also bei den Mru wieder: das schaukelnde Auf-dem-Boden-Sitzen, das Verulken zum Nach-oben-Gucken (wobei jedesmal Eltern und Vögel eine Rolle spielen) mit nachfolgendem Scherz und schließlich das Hin-und-Her-Schwenken unter der Alternativfrage nach dem Platz des Fallens. Ein Unterschied liegt nur darin, daß es sich bei den Marma um ein Spiel zwischen Mutter und Kind, bei den Mru dagegen von Kindern unter sich handelt.

Die Khyang der Chittagong Hill Tracts

(Marginalien zu neuem linguistischem Material von D. und L. Bernot)

Von

Lorenz G. Löffler

Unser gesamtes Wissen zur Ethnographie der Khyang der Chittagong Hill Tracts (Ostpakistan) ließ sich bisher auf kaum mehr als einer halben Seite darlegen: man findet es bei Hutchinson (1906, p. 170; 1909, p. 45); Mills (1931, p. 519) liefert einige Ergänzungen. Ein gut Teil der Hutchinsonschen Angaben ist überdies mit einem Fragezeichen zu versehen und läßt sich, zumindest heutzutage, nicht bestätigen. So liest man (1909, p. 45): „The Khyangs, or Khayengs, principally live on the spurs of the hill range which separates the Chittagong Hill Tracts from Arakan.“ Die Quelle für diesen Satz ist Lewin (1870, p. 237), der auf eine Beschreibung der Kultur der Khyang verzichtet, weil sie sich kaum von der der Mru unterscheide. Die von Lewin diesen kurzen Bemerkungen angefügte Schöpfungsgeschichte wird von Hutchinson jedoch (mit Recht) den Banjogi (Bom) zugewiesen.

Hutchinson (1909, p. 45) schreibt ferner: „The Khyangs in the District number about five hundred souls and are extremely shy, preferring to remain in the most inaccessible places...“ Um so erstaunter ist der Besucher der Chittagong Hill Tracts, die Khyang (ohne Ausnahm!) in einem hügeligen Lande nahe der Bengali-Ebene und bis in diese hinein wohnen zu finden, ihre Dörfer weltoffen verstreut zwischen Marma- und Chakma-Siedlungen. Nach den von H. E. Kauffmann während der Deutschen Chittagong-Hills-Expedition aus den Steuerlisten in Banderban (dem Hauptort der südlichen Chittagong Hill Tracts) eruierten Zahlen betrug die Anzahl der Khyang-Haushalte im Banderban-Circle 1955 etwa 150, was einem Personenstand von rund 700 Leuten entsprechen dürfte.

In einem dieser Khyang-Dörfer nördlich Banderban sammelten Denise und Lucien Bernot während zweier Tage des Septembers 1952 ethnographische und linguistische Notizen, die sie uns nun, unter Einarbeitung anderer Materialien über die Chin (Khyang Arakans), in einer eigenen Publikation vorlegen:

Bernot, Denise et Lucien: Les Khyang des collines de Chittagong (Pakistan oriental). Matériaux pour l'étude linguistique des Chin. Librairie Plon, Paris 1958 (148 S., 2 Skizzen, 1 Kartenskizze. Preis sfrs. 620,—).

Angeichts des bisher so spärlichen Materials über die Khyang kann diese Publikation nur dankbar begrüßt werden, zumal — trotz der kurzen Zeit, in der die Autoren ihre Notizen sammelten — alles dafür spricht, daß das ethnographische Material einwandfrei ist und das Vokabular nach Qualität und Zuverlässigkeit die bisherigen Khyang-Wörterlisten wesentlich übertrifft.

So wertvoll das vorgelegte Feldmaterial somit einerseits ist, so anfechtbar erscheint mir andererseits seine Ergänzung durch Berichte und Wörterlisten anderer Autoren über die Chin. Chin und Khyang sind zwar als Wort identisch („Chin“ ist die englische Umschreibung der hochburmanischen Aussprache des schriftburmanischen „Khyang“, das in dieser Aussprache im Marma [Burmanisch der Chittagong Hill Tracts] bewahrt wurde), damit ist aber noch nicht gesagt, daß alle als Chin (oder Khyang) bezeichneten Bevölkerungsgruppen ebenfalls identisch oder zumindest engverwandt sein müssen. Indessen scheinen die Bernots eine solche Verwandtschaft anzunehmen und geraten dadurch mit anderen Autoren über andere „Chin“ in Widerspruch.

So kommen die Bernots z. B. in ihrer Auseinandersetzung mit Stevenson (1943) zu dem Schluß (p. 13): „... des assertions telles que les Banjogi et les

Pankho sont des Lai Chin > sont sans support linguistique.“ Indessen faßte schon Konow (1904) im *Linguistic Survey of India* Lai, Banjogi und Pankho wegen der außerordentlich starken Übereinstimmungen im Vokabular zu einer Gruppe („Central Chin“) zusammen. Die Bernots hingegen vergleichen nicht das Lai (Halka) der Chin Hills, sondern das Khyang (Hyou) der Chittagong Hill Tracts und des Sandoway-Districts mit dem Banjogi und Pankho, d. h. sie nehmen an, daß diese Khyang (bzw. Chin) gleich den Lai seien. In dieser Annahme beziehen sie sich auf Hutchinson, denn sie schreiben (p. 10): „Hutchinson (p. 159) considère les Chin (en 1906) comme des descendants de ces Lai, qui se seraient installés dans les Chin Hills, . . .“ Demgegenüber ist festzustellen, daß Hutchinson nicht die Chin (Khyang), sondern die Banjogi und Pankho als Abkömmlinge der Lai betrachtet: die Stelle, auf die Bernot verweist, findet sich nämlich im Abschnitt über die Banjogi und Pankho und lautet mit Bezug auf diese beiden Gruppen (1906, p. 159): „I consider these tribes to be offshoots of the 'Lais' who occupy the Chin Hills between the Tashon country in the north and the Zan country in the south.“ Und mit Bezug auf den auch von Stevenson zitierten Brief des Rajas von Arakan an die englische Regierung in Chittagong (1787) schreibt Hutchinson auf der folgenden Seite (1906, p. 160): „... it deals with . . . Lais (Pankho and Banjogi).“ (Hutchinsons „Zan country“ ist ein in der Ausgabe von 1909 [p. 39] korrigierter Druckfehler für „Zau country“, das Land der Zau. Die Zau [= You] sind die südlichen Chin, auf die ich gleich zurückkommen werde.) Die zitierten Stellen sind fast wörtlich übernommen in das Gazetteer of the Chittagong Hill Tracts (Hutchinson 1909), auf das sich Stevenson bezieht.

Wenn im Zusammenhang mit der Lai-Einwanderung schon ein Fragezeichen gesetzt werden soll, so hinter Hutchinsons Interpretation, daß es sich um Banjogi und Pankho handelt. Nachweisen läßt sich eine Einwanderung nämlich nur für die Banjogi (oder, wie sie sich selbst nennen, Bom-zou). Nach Informationen, die mir der Bom-Headman Calkhup Zahau am 20. 4. 1957 in Artha' (Banderban-Circle) gab, zogen Teile der Bom (d. h. Banjogi), von Südosten kommend, vor ungefähr 200 Jahren bis auf die westlichste Bergkette der Hill Tracts südlich Banderban. Das ungesunde Klima dieser niedrigen Kette hatte jedoch schlechten Einfluß auf die Gesundheit der Kolonisatoren und brachte sie zur Überzeugung, daß es hier zuviel böse Geister gäbe. Sie zogen sich deshalb bald wieder auf die höheren östlichen Ketten zurück, wo sie noch heute zu finden sind. Alte „Kuki“-Grabsteine fand ich selbst nahe bei einem Mru-Dorf (Empu-Para) auf der genannten Bergkette.

Mein Bom-Informant meinte ferner, die Pangkhua (Pankho) seien nicht mit ihnen verwandt; hingegen wohnen Angehörige der Bom-Sippen bis in die Chin Hills hinein, und die dortigen Halka sind engstens mit den Bom verwandt und rechnen sich, wie auch die Bom selbst, zu den Lai. Bei diesen Halka handelt es sich um die in der Literatur über die Chin Hills als „Haka“ bezeichnete Lai-Gruppe; so handelt z. B. das 14. Kapitel bei Carey und Tuck (1896, vol. I, p. 152) von der „History of the Lais (Hakas, Klangklangs, Yokwas, Kapis, and Thettas)“. Die Identität von Haka und Halka beweist die Lakher-Form „Hiaka“ (laut Lorrain [1951, p. 144]: Government station Haka), die nach den Lautregeln des Lakher (al > ai > ia) dem Bom „Halka“ entspricht.

Diese Angaben dürften ausreichen, um sicherzustellen, daß es sich bei den Lai nicht um die Khyang der Chittagong Hill Tracts handelt, und damit fällt die Bernotsche Annahme, daß der genannte Brief von 1787 etwas über die Geschichte der Khyang aussagen kann. Zwar ist es durchaus möglich, daß die Khyang zu dieser Zeit eingewandert sind, aber es ist auch denkbar und, wie ich weiter unten noch darlegen werde, auch wahrscheinlicher, daß sie schon eine geraume Zeit früher kamen. Sie selbst scheinen keine Erinnerung an eine Wanderung zu haben, denn Mills (1931, p. 519) schreibt: „They claim to have

inhabited the country from time immemorial." Ob Lewins eingangs erwähnte Bemerkung über den Wohnsitz der Khyang seinerzeit richtig war oder sich eigentlich auf die Bom bezieht, wage ich nicht zu entscheiden; die Bernots äußern sich hierzu nicht.

Fest steht, daß die den Khyang der Chittagong Hill Tracts sprachlich am engsten verwandten „Chin“ in den arakanischen Distrikten von Sandoway und Minbu zu finden sind; ihre Eigenbezeichnung wird von Houghton (1892) „Shö“ und von Fryer (1875) „Hiou“ oder „Shou“ geschrieben, „Hyou“ lautet sie in den Chittagong Hill Tracts. Das allen diesen Formen zugrunde liegende *-you ist jedoch nicht nur die Eigenbezeichnung der Khyang, sondern auch als „Zö“ und dergleichen die Eigenbezeichnung nahezu aller von den Burmanen „Chin“ und den Bengalen „Kuki“ genannten Bergvölker Südassams (der „Mizou-Hills“, wie die neue indische Bezeichnung dieses Gebietes lautet), Arakans und der Chittagong Hill Tracts (vgl. Bom-zou, Lai-zou usw.). Die Sprachen und Dialekte aller „You“ (Kuki-Chin) sind miteinander verwandt. Konow (1904) unterteilte sie im Linguistic Survey of India in vier Gruppen: Old Kuki, Northern Chin, Central Chin (einschl. Lai, Lushai usw.) und Southern Chin. Der Zusammenhang zwischen den ersten drei Gruppen scheint enger als der der unter „Southern Chin“ zusammengefaßten Sprachen, zu denen auch das „Shö“ (Hyou) oder Khyang (im engeren Sinne) gehört.

Die Bernots nehmen von dieser Konowschen Arbeit wenig Notiz, begnügen sich vielmehr mit einer negativen Kritik der Konowschen Retranskription der Shö-Vokabulare und versuchen eine eigene Klassifikation. Die zu diesem Zweck angeführten Sprachvergleiche können nicht befriedigen; so werden z. B. verglichen und als Parallelen fettgedruckt (p. 12):

(Pangkhoa) **mari**, (S-Khyang) **miling**, (Lushai) **mirrick**; (Bom) **arú**, (N-Khyang) **kayok**, (Lushai) **har**. Im ersten Beispiel dürfte es sich um drei verschiedene Wurzeln handeln: **mari** (?), **miling** und (korrigiert) **hmir-hrik** (die wirklich vergleichbare Form (Lakher) **palait** < **paling** hingegen ist nicht fettgedruckt); im zweiten Beispiel heißt die Wurzel **ru(t)**, und **ru'** heißt nach Lorrain-Savidge (1898), dem besten bisher über eine der Kuki-Chin-Sprachen publizierten Wörterbuch, auch das Lushai-Wort; **har** dürfte eine Übernahme aus dem Lokalbengali sein, **a-** und **ma-** sind Vorsilben.

Die von den Bernots herangezogenen Vokabulare älterer Autoren sind z. T. recht eigenwillig in der Art ihrer Notierungen. Um diesen Ungleichmäßigkeiten zu begegnen und einen Vergleich zu erleichtern, haben die Bernots versucht, einige der Listen zu retranskribieren und zu diesem Zweck zwei „Tableaux de Correspondance“ (p. 48/49 und p. 51) aufzustellen. Hinter einige dieser Entsprechungen möchte ich ein Fragezeichen setzen (so hinter englisches **aw** = **oō** (statt **o**) und hinter **ö** für jedes **a** bei Naylor und Houghton, ohne Rücksicht darauf, ob es vor- oder haupttonig steht), wichtiger jedoch erscheint mir die grundsätzliche Überlegung, daß solche Retranskriptionen nur dann lohnen, wenn das Original selbst eine konsequente Umschrift benutzt. Aus meinen eigenen Beschäftigungen mit diesen Vokabularen habe ich jedoch den Eindruck gewonnen, daß Fehler recht häufig sind; vor allem deshalb, weil die Notierungen in der Mehrzahl auf von ungeübten Ohren gehörten, einmaligen, unkontrollierten Aussprachen basieren, wodurch eine sinnvolle Übertragung solcher Listen häufig unmöglich wird.

Ein Beispiel dafür bietet die Bernotsche Retranskription des Vokabulares von Hughes (1881) (bei den Bernots Druckfehler: Hugues). Statt des Originals wurde nur der Abdruck dieses Vokabulars durch Marre (1883) benutzt. Marre hat die Hughessche Liste z. T. französisch retranskribiert, z. T. aber auch nicht, und sie damit für jeglichen Vergleich unbrauchbar gemacht. So steht z. B. für Hughes' **oo** manchmal **ô**, manchmal **ou**, für **ou** hingegen weiterhin **ou**; von den größeren Verschreibungen seien nur **hae** für **i** und **khèyoun** für **khyun**

genannt. Überdies ist das Original selbst nicht frei von Druckfehlern, Inkonsistenzen und Unzuverlässigkeiten (schon Hughes retranskribierte es), und so ist z.B. die Qualität der Initialkonsonanten in der Mehrzahl falsch. Die Bernots korrigieren sie durch Transponierung der finalen *h*, die indessen für einen Glottisverschluß stehen sollen.

Auf Grund ihrer Vergleiche glauben die Bernots, die Annahme wagen zu können (p. 13/14): «que les Lushai, les Banjogi, les Pankho (peut-être aussi les Shendu), seraient venus des Chin du Nord, tandis que les Khyeng ou Khyang (peut-être aussi les Kumi), seraient venus des Chin du Sud.» Ersetzen wir „seraient venus“ durch „appartiennent“, so entsprechen diese Zuordnungen annähernd der Konowschen Einteilung. Trotz dieser Einsicht in die Sprachverwandtschaft ergänzen die Bernots ihre Khyang-Listen (pp. 54—127 und 128—144) mit Wörtern des Naylor'schen Siyin-Vokabulars (Northern Chin) und ziehen diese Siyin-Formen sogar gelegentlich den Houghtonschen und immer den Lewinschen (Chittagong Hill Tracts) Khyang-Formen vor. Ebenso gut (oder, wegen Umfang und Qualität, mit sogar noch größerem Gewinn) hätte das Lushai-Wörterbuch von Lorrain-Savidge (1898) herangezogen werden können.

Auch das Hughessche „Chin“-Vokabular dürfte nicht dem Khyang (Hyou) zuzurechnen sein, wenn es auch unter die Konowsche Rubrik „Southern Chin“ einzureihen wäre. Somit sind nicht nur alle Ergänzungen der Bernotschen Liste, die Rundall, Naylor und Stevenson entnommen sind, zu streichen, sondern auch die von Marre (bzw. Hughes). Was über die Bevorzugung der Naylor'schen Formen gesagt wurde, gilt nicht minder für die Wörter aus der Marre'schen Liste; denn obwohl die Bernots die Problematik dieser Notierungen eigens hervorheben, geben sie ihnen doch ebenfalls mehrfach den Vorzug vor den durch Houghton oder Lewin notierten Formen. Es seien hier nur einige dieser falschen Ergänzungen angeführt¹⁾.

husten:	(kō) M.	(aus Hughes koo lies khu)	statt (khù) H.,
töten:	(tay) M.	(aus Hughes tay lies th(e)i')	statt (tük) H. < tuk,
Kürbis:	(-mei) M.	(aus Hughes my lies mai)	statt (hmoi) H.,
aufstehen:	(tō) M.	(aus Hughes toe lies thou)	statt H. t'ō < thou,
schön:	[amel' apha] N.	statt (poi) L.,	
Krähe:	(va-ak) N.	statt (ango) L. (vgl. H. aung-ó, F. aungo),	
lang:	(san) M.	statt (saō) L. (vgl. H. 'sauh'),	
Rauch:	(khō) N.	statt (khù) H.,	
Büffel:	(nōn) H.	statt (no) L. (vgl. H. 1895 (Minbu) nō).	

Wenn die Siyin-Wörter schon gegeben werden sollen, dann nur auf den Seiten 54—127 des Bernotschen Vokabulars unter der Rubrik „Vergleichsformen aus verwandten Sprachen“, in der die Bernots außer den entsprechenden Wörtern des Burmanischen (in hochburmanischer und Marma-Aussprache) gelegentlich Mru-, Khumi-, Lushai- und Bengali-Parallelen anführen. Offenbar im Anschluß an Hutchinson schreiben die Bernots „Mro“ und „Kumi“. Ich ziehe es vor, die phonetisch korrekteren (und in der linguistischen Literatur auch häufiger verwandten) Formen „Mru“ und (je nach Dialekt) „Khumi“ oder „Khami“ zu benutzen.

1) Die Namen der Autoren kürze ich durch ihre Anfangsbuchstaben ab: L(ewin 1869), F(ryer 1875), H(oughton 1892), M(arre 1883), N(aylor 1925), B(ernot 1958). Die hinter den Initialen gegebenen Formen stehen in der Original-Umschrift; die vor den Initialen in Klammern gesetzten Formen sind nach Bernot übernommen, dessen System ich, um Unklarheiten zu vermeiden, folge; jedoch wurden dabei aus drucktechnischen Gründen gesetzt: o für offenes o (Bernot: ɔ), ō für geschlossenes o (Bernot: o), e für offenes e (Bernot: ɛ), ē für geschlossenes e (Bernot: e), o und ü für die Mittelgaumenvokale (Bernot: ɔ und ʊ), ng für den velaren Nasal (Bernot: punktiertes n) und ʃ für den frikativen Dental; der den Schwer-ton bezeichnende Gravis vor der Silbe wurde auf den folgenden Vokal gesetzt, wo dabei Längenstrich und Gravis zusammenfielen, beide zu einem Circumflex zusammengezogen; für die Rekonstruktionsbeispiele wurde auf die Angabe der Töne verzichtet.

Die Mru-Wörter stammen z.T. aus Bernots eigenen Notierungen und entsprechen, wie ich auf Grund meiner eigenen anderthalbjährigen Mru-Studien glaube feststellen zu dürfen, zu zwei Dritteln nicht den Normalformen: z. B. stehen cō, kyō statt cà' (Sohn, -chen), cò statt cia (Rind), pō statt pau (Blume), tya statt tù(k) (töten), acōing statt cen (Sippe), kwi und dwi statt kùì und dui (Hund, Ei), ba(n)' statt bang (Wand), um-pōng statt um-pai (Ente), hōm (für hom, gekochter Reis) statt kàn (Curry), khōng'hor statt khongtōr (Sippenname), ngrunāōn statt ngarū-nau (Sippenname).

Damit erhebt sich nun die Frage, inwieweit die Bernotschen Notierungen des Khyang richtig sind, oder besser: inwieweit sie zuverlässig sein können. Die Autoren nennen ihre Transkription phonetisch und stellen sie, für das Marma und Burmanische, als solche der Transliteration des burmanischen Schriftbildes gegenüber. Da das Khyang ja keine Schrift besitzt, können archaischere Formen, wie sie für das Burmanische in der Schrift bewahrt sind, nur durch vergleichende Rekonstruktionen gewonnen werden: aus ihnen lassen sich die Gesetze der Lautentwicklung erkennen, und mit deren Kenntnis wiederum kann, falls entsprechende Vergleichsformen vorhanden sind, die Korrektheit der Transkription der derzeitigen Aussprache kontrolliert werden. Die Bernots verzichten darauf, die bisherigen Notierungen des Khyang mit den ihren auf eine gemeinsame Grundform zurückzuführen, d. h. sie beschränken sich darauf, die aktuelle Aussprache der notierten Wörter in einem Dorfe (Gongru) wiederzugeben.

Die Berechtigung eines solchen Verfahrens ist durchaus zuzugestehen, jedoch ist es nicht damit abgetan, daß die Phoneme eines bestimmten Wortes in der mehr oder weniger einmaligen und „privaten“ Aussprache eines Mannes notiert werden, wie dies in nahezu allen älteren Vokabularen geschehen sein dürfte. Wichtig sind vielmehr die „idealen“ Phoneme, die der Sprecher wiederzugeben glaubt, und durch deren Kenntnis der Partner, aus den individuellen und aktuellen „Verfälschungen“ des Übermittelten rekonstruierend, versteht. Wenn es dem die Sprache Notierenden gelungen ist, zum „richtigen“ Hören vorzustoßen, entsteht für ihn das nächste Problem: die Übersetzung in Schriftzeichen.

Die mit dieser „Übersetzung“ aus den idealen Phonemen geschaffene Norm als „phonetische“ Transkription zu bezeichnen, ist etwas gewagt: so transkribieren die Bernots z. B. das Marma-Wort für Raja als „màn“, in der tatsächlichen Aussprache jedoch folgt, wie ich oft genug hörte, bei den meisten Sprechern auf das initiale m ein sich verengender, nasaliertes o-Diphthong mit velarem Nasalnachklang. Dieser Aussprache Rechnung tragend, lautet die amtliche englische Transkription des Titels der Raja von Banderban und Manikchori „-mong“, und die Khyang haben, Bernot zufolge, dieses Wort als mōng' in ihre Sprache aufgenommen. Da die Transliteration der schriftburmanischen Form mǎng ergibt und das a vor velarem Nasal in anderen Marma-Wörtern in der Regel auch so gesprochen wird, ist das a im Bernotschen mǎn eine offenkundige Rekonstruktion, das n hingegen versteht sich nur aus den Eigenheiten der französischen Aussprache.

Was das Khyang anbetrifft, so konnten die Bernots in den zwei Tagen ihres Aufenthalts kaum Gelegenheit gehabt haben, zum korrigierenden Hören durchzustößen; dennoch glaube ich, auf Grund der im folgenden auszugsweise dargelegten Rekonstruktionen und Vergleiche, feststellen zu können, daß ihre Notierungen in erfreulich großem Umfang richtig sind. Dies gilt insbesondere auch für die Initialen, die von den Autoren selbst mit einem so großen Fragezeichen versehen wurden, daß sie glaubten, ihre Liste nicht nach ihnen ordnen zu dürfen.

So erscheinen die Wörter im Khyang-Französisch-Vokabular nach Reimen geordnet, da die Finalen, im Gegensatz zu den allen möglichen Einflüssen

unterworfenen Initialen, „distinctes“ seien. Danach sollte man erwarten, daß auch die finalen Nasale „klar“ ausgesprochen würden. Leider findet sich zu dieser Frage (bis auf wenige Fälle nach Diphthongen) keine nähere Angabe. Jedoch fallen bei einer Durchsicht des Vokabulars einige im Vergleich mit den Nachbarsprachen „falsche“ Endnasale auf, zum Beispiel:

lan' (Ehemann) gegen Burm. lang; -cing (Nacht) gegen Mru cin; cing (Mörser) gegen Burm., Mru, Lushai usw. chum; lun' (Stein) gegen Lushai, Khumi usw. lung; tön (Süd) gegen Burm., Mru usw. tong; ayōn' / yōm' (Penis) gegen Mru, Khumi, Lushai usw. yang; ôm (Curry) gegen Khumi, Lushai usw. àn, Mru kàn.

Da in den vielen anderen Fällen die Endnasale und (mit wenigen fraglichen Ausnahmen) die Endokklusiven immer mit denen der entsprechenden Wörter in den verwandten Sprachen übereinstimmen und sich aus den obigen Beispielen keinerlei Regelmäßigkeit eines Wechsels feststellen läßt, dürften diese Notierungen falsch sein, vielleicht auf Grund unklarer Aussprache durch Nasalierungen, zumal sie nicht durch die (noch häufigere Unregelmäßigkeiten aufweisenden) Süd-Khyang-Formen (Houghtons und Fryers) bestätigt werden; freilich könnte auch eine Sonderentwicklung einzelner Endnasale analog dem Lushai stattgefunden haben, aber dann auch nur zugunsten eines Endnasals, wohingegen in den obigen Beispielen beliebig zwischen m, n und ng gewechselt wird.

Inwieweit die Notierung der Silbentöne korrekt ist, läßt sich schwer feststellen, weniger wegen des mangelnden Vergleichsmaterials als wegen der Art, in der die Bernots die Töne notiert haben. Dies ist, wohlgemerkt, eine Behauptung von mir, die sich auf eine Theorie und eine Annahme stützt, nämlich die Theorie, daß sich die Sprachverwandtschaft innerhalb des Kuki-Chin nicht nur auf das Laut-, sondern auch auf das Tonsystem erstreckt und daß sich diese Verwandtschaft auch bei einem Vergleich Kuki-Chin-Mru-Burmanisch nachweisen läßt, obwohl das Tonsystem des Mru und Chin nicht mit dem des Burmanischen identisch ist; und die Annahme, daß auch das Khyang das Tonsystem der Bergvölker und nicht das des Burmanischen besitzt. Für die Annahme spricht erstens, daß sowohl Houghton als auch die Bernots auch für die durch Okklusivlaut geschlossenen Silben drei Töne angeben, zweitens, daß die aus dem Marma übernommenen Fremdwörter im Khyang häufig in einem anderen Ton erscheinen (dieser „andere Ton“ ist m. E. nach nur der z. B. bei den Mru häufig auftretende Gegenton desselben Haupttons), und drittens, daß die Bernots den möglichen Wechsel des Tones ein und derselben Silbe festgestellt haben (was aus eben diesen Gegentönen erklärt werden kann).

Das von mir festgestellte Tonsystem der Bergvölker ist kurz gesagt das folgende: Es gibt drei Töne, die sowohl in vokalisches frei ausklingenden als auch in durch Glottisverschluß begrenzten, als auch in durch Konsonant abgeschlossenen Silben auftreten müssen: flach, fallend und steigend. Wird, was häufig geschieht, die Art des Silbenausgangs gewechselt, so wird der Grundton in den Gegenton variiert, z. B. wird aus flach-frei steigend-begrenzt, aus steigend-frei fallend-begrenzt, aus fallend-frei flach-begrenzt und umgekehrt.

Durch die von den Bernots verwandte, dem Burmanischen analoge Tonnotierung beschränken sie die möglichen Angaben für die frei ausklingenden Silben auf zwei, die durch Glottisverschluß begrenzten sogar nur auf eine Form. Durch diese Beschränkung des Zeichens ' auf den steigenden Kurzton müssen die Bernots es entweder auch für die fallende und flache Variante benutzen oder es durch einen Fallton mit zusätzlichem Glottisverschlußzeichen ersetzen. Die Bernots selbst fassen dieses Glottisverschlußzeichen (analog dem Marma) als Rudiment eines früheren Konsonanten, insbesondere k, auf. Mit zwei Beispielen des Khyang-Vokabulars kann diese Annahme widerlegt werden:

khro' (auch khro' geschrieben!) (Mond) hat nie einen Endkonsonanten besessen, sondern leitet sich aus khlá' her, vgl. Khumi (h)lô', Mru lá (Gegenton!), burmanisch lá' (Kurzton, entspricht lauthistorisch) = lá'. Keinerlei Verschlusszeichen hingegen notierten die Bernots für das Khyang-Wort für Bein: khō. Nur in der Verbindung khok' du (Knie) erscheint das alte finale k, vgl. Mru und Khami khok.

Mit diesen Bemerkungen soll keineswegs den Bernots ein Vorwurf gemacht werden, daß sie das mögliche Problem von drei Kurztönen (statt einem) nicht beachtet hätten; denn die Existenz der oben dargelegten Tonregeln ist bis heute völlig unbekannt geblieben, und ich selbst habe sie erst nach langem Aufenthalt unter den Mru erkannt. Vielmehr ist schon allein die Tatsache, daß die Bernots auch systematisch die Töne notierten, äußerst lobenswert; ist dies doch unter allen in den letzten hundert Jahren in diesem Gebiet gemachten Aufnahmen bisher nur ein einziges Mal geschehen, nämlich durch Houghton (1892), der dabei ebenfalls vom burmanischen System ausging.

Nun zu den Vokalen. In der Einleitung schreiben die Bernots (p. 39): «Parmi les mots du vocabulaire, on ne relève pas de cas où les oppositions o-u, e-i soient pertinentes.» Ich kann ihnen darin nicht zustimmen, vielmehr scheint es mir, daß sich offene und geschlossene e oder o schwer unterscheiden lassen und daß es ein Bernotsches Verdienst ist, diese Unterschiede wesentlich besser und klarer notiert zu haben, als es in den Vokabularen von Lewin, Fryer und Houghton der Fall ist. Die Bernotschen Notierungen erlauben, die Gesetze der Lautverschiebung des Khyang ziemlich klar zu erkennen:

In offener Silbe werden *a zu o, *o und *ua zu ō; z. B. kho < kha (Kinn), ngo < nga (Fisch), co < ca (klein, Sohn), potō < pata (Mann), hno < hna (Ohr), wo < wa (Bambus-Dschungel), ho < ha (Zahn); kō < kua (neun), khō < khua (Himmel, Wetter), yō < rua (Bambus), tō < to (Dschungel), khō < kho(k) (Fuß). Bezweifelt werden muß krō wegen kro < kla (fallen). Die Notierungen von Houghton und Fryer lassen für das Süd-Khyang keinen Unterschied in der Aussprache von *a und *o erkennen; für beide überwiegt die Schreibung o. Daß die von den Bernots notierte Aussprache schon 1870 bestand, zeigt Lewin, der für o „au“ (gelegentlich auch „aw“) und für ō „o“ schreibt. Einen lauthistorisch unbegründeten ö-Vorschlag fügen die Bernots in hngōo < hnga (fünf) ein; da er sich bei keinem der anderen Autoren findet (Lewin schreibt nghau), kann die Form wohl bedenkenlos zu hngo korrigiert werden.

Auf Grund dieses Lautverschiebungsgesetzes müssen alle Wörter, die frei auf -a ausklingen, entweder jüngere Übernahmen aus anderen Sprachen sein oder früher einen Endkonsonanten besessen haben. Soweit sich Vergleichsmaterial findet, kann diese Annahme bestätigt werden, z. B. a < (ak) < ar (Huhn), pa < (pak) < par (Blume), wa < (vak) < var (Licht), sha' < sha(t) (abschlagen); muka, mōngka, anga, yokpha, khurma, wō'sa usw. sind Fremdwörter aus dem Marma; die phonetische Entwicklung der verschiedenen Formen der Zahlwörter für eins (1) und zehn (10) ist unsicher. Lewin gibt für 1 hmat und at, Konow mat und ngat, die Bernots schreiben hna' und a', finales t zeigen auch die anderen Kuki-Chin-Formen (khat). Für 10 geben Lewin, Konow und die Bernots einheitlich ha, Khumi hō < -ra weist auf keinen Endkonsonanten, doch haben Chinbok und Yandwin (Southern Chin) nach Tydd und Ross (vgl. Konow 1904) hsrar bzw. rhar. Fraglich bleibt auch B. à (Taro) (alle anderen Vokabulare geben ha) bei Khumi hō < ra und Lushai ba-hra.

Vor Endokklusiven scheint der alte Vokalwert erhalten zu bleiben, z. B. kap = kap (weinen), tap = tap (Feuerstelle), alak < arak (Schnaps), wat = wat (Tuch), cak = cak (Frucht); khok = khok (Fuß), pok = pok (platzen); bei hōk < hok (Rinde), bōp < bop (schlagen) und lōp < lua(k) (?) (sich erbrechen) mag es sich um Notierungsfehler handeln. Unregelmäßig ist auch nop < hnap

(Rotz). Da drei dieser fraglichen Formen auf -p enden, ist an einen akustischen Einfluß des Labialverschlusses zu denken.

Die Entwicklung von *a und *o vor Endnasalen gibt ein Problem auf, während *o (bzw. *ua) durchgängig zu ō verengt erscheint, ist *a teils erhalten, teils zu o verdunkelt; zum Beispiel *cang* < *srang* (?) (Onkel), *kan* < *kan(g)* (weiß), *tankho* < *tankha* (Tür), *ban* = *ban* (Arm); aber: -*mon* < *man* (Preis), -*yon* < *yan* (Nacht), *hnom* < *hnam* (riechen), *pom* < *pang* (Wand), *šom* < *sam* (Haar) u. a.; fälschlich mit ō geschrieben sein dürften *cōng* < *cang* (Paddy), *yōn* < *yang* (Penis), *ōm* < *an* (Curry) und (wegen *kōom* < *kwam* [Betel]) wohl auch *wōm* < *wam* (Grube). Demgegenüber findet sich bei Lewin (soweit feststellbar) für *a vor Nasal immer a, zum Beispiel B: *ayon*, L: *ayan* (Nacht), B: *šom*, L: *sam* (Haar), B: *khronḡ*, L: *krang* (Mann). Die Vokabulare der Süd-Khyang geben ohne ersichtliche Regel für *a, *o, *ua vor Nasal *aw*, *au*, *o* oder (Fryer) *oā*, vereinzelt findet sich aber auch *a* für *a vor Nasal, selbst da, wo die Bernots *o* schreiben, zum Beispiel B: *ayon*, H: *ayan* (Nacht), B: *hnom*, H: *nan* (riechen).

Aus diesen Gegenformen, aus Parallelen in der Lautentwicklung des Khumi und (teilweise) des Marma und aus der mit zunehmender a-Verdunklung zunehmenden Zahl der „falschen“ Endnasale glaube ich schließen zu dürfen, daß es sich in allen Fällen, in denen bei den Bernots für *a vor Nasal ein *o* oder gar *ō* steht, nicht um eine unregelmäßige Lautentwicklung handelt, sondern um eine durch Nasalisierung auftretende Dunklung des Vokals, die (wie auch Fryers Schreibung *oa* [o mit a-Nachklang] anzeigt) häufig mit einer Scheindiphthongierung verbunden ist. Aus derselben Vokaldunklung erklärt sich auch *o vor Nasal zu ō bei den Bernots (zu *ou* bei Lewin). Nur in einem einzigen Fall, nämlich *loṅṅ* < *long* (Boot), wurde auch der Diphthong festgehalten. Angemerkt sei noch, daß die Bernots für den o-Diphthong des Marma, der von *oō* bis zu *au* schwanken kann, stets nur offenes *o* schreiben.

In einem Fall von *ua vor Nasal geben die Bernots die heutige Form als *ō*, nämlich thōn (pflügen) < *thuan*. Vielleicht erklärt sich diese Irregularität durch eine Übernahme des Wortes aus dem Marma mit Vereinfachung des dort auftretenden Triphthongs, der mit *thwein* wiedergegeben wird. Den Angaben der Bernots zufolge dürfte es sich bei diesem *ō* um einen Mittelgaumenvokal handeln, wie ihn die ältere französische Transkription für Indochina durch *o'* (*o barbu*), die neuere durch *ö* wiedergibt. Außer diesem *ö* findet sich noch ein zweiter Mittelgaumenvokal im Khyang, der dem älteren *u'* (*u barbu*) und dem neueren *ü* für Indochina entsprechen dürfte.

Beide Laute finden sich auch im Mru und Khami, hingegen nicht in den Lai-Dialekten. Houghton schreibt für das Süd-Khyang *ö* und *ü*. Obwohl nahezu keine Parallelen zwischen den *ö* und *ü* des südlichen und des nördlichen Khyang festzustellen sind, so trägt es doch nicht gerade zur Klärung der Sache bei, wenn die Bernots Houghtons *ö* durch *ü* (geschrieben *m*) erseizen (dem es mit Sicherheit nicht entspricht) und *ü* (geschrieben *ü*) stehenlassen, zumal die Unadaptiertheit europäischer und burmanischer Ohren an diese Laute in den bisherigen Vokabularen eine klare Notierung weitestgehend vereitelt.

Sämtliche sich zum Vergleich anbietenden Wörter des Nord- und Süd-Khyang sind Lehn- oder Fremdwörter aus dem Burmanischen (bzw. Marma), Khyang *ü* entspricht dabei dem alten burmanischen Mittelgaumenvokal, der heute (hochburmanisch und Marma) in freier Stellung annähernd wie geschlossenes *o* ausgesprochen wird. Man vergleiche: Marma *khō*, N-Khyang *khü* (Tauben), Marma *mrō*, N-Khyang *mrü* (Mru), Marma *mrō'*, S-Khyang *mlü* (< *mrü*) (Stadt), Marma *praṭṭō*, S-Khyang *pyashü*, N-Khyang *prasöü* (< *prasü*).

Für Bernots *ö* hingegen findet sich bei Houghton fast immer eine Art *o*, z. B. B: *hnokthō'*, H: 'nut-tó (Nase), B: *mök'*, H: *mók* (Saatgut), B: *köm*, H: *kawn* (hinabgehen). Leider finde ich für keines der Bernotschen Wörter mit *ö* Vergleichsformen in den verwandten Sprachen (zu *shōok* [sechs] und

phöm [Schlange] s. u.). Houghtons ö hingegen entspricht (in freien Silben) einem früheren *ou; z. B. H: alö < lou (Schwendfeld) (B: lōo und lō'-), H: p'ō < phou (an der Sonne trocknen) (B: phō'), H: t'ō < thou (aufstehen), H: ashō < hyou (Khyang) (B: hyōu). Während mithin Houghtons Notierungen in diesem Punkte konsequent sind, zeigen die Bernotschen Formen keine Einheitlichkeit.

Für die häufigen ü des Süd-Khyang finden sich, mit Ausnahme der aus dem Burmanischen übernommenen Wörter, keine Parallelen im Nord-Khyang. Statt dieser ü werden hier, wie auch in den verwandten Sprachen, durchgängig u gesprochen. Das Nord-Khyang ist demnach von dieser u-ü-Lautverschiebung (mit der Parallele u-ü im Khumi) nicht erfaßt worden. Zu Vergleichszwecken kann im Bernotschen Vokabular also der ganze Abschnitt —ü— (mit Ausnahme von mlü [Stadt] und [dem als Siyin-Wort zu streichenden] yün [zahn]) unter —u— eingereiht werden.

Die u und i des Khyang entsprechen, soweit feststellbar, den gleichen Vokalen in den verwandten Sprachen. Houghtons at'éñ (Ingwer) und t'én (Baum) gehen zwar beide auf *thing* zurück, da i aber sonst auch bei ihm erhalten ist, kann es sich hier (wie auch der „falsche“ Endnasal zeigt) um einen atypischen Einfluß der Nasalisierung handeln.

Die Bernotsche ē-Reihe enthält fast nur vokalisch ausklingende Wörter; die konsonantisch ausklingenden dürften am falschen Platze sein: pēk steht für *pek* (geben), (ōthēn) H. für *thing* (s. o.), nōtēng hätte wahrscheinlich ebenso gut notēng (Ohr) geschrieben werden können, zu sēl (Rind) s. u., bei (ēip) M. wurde einer zweifelhaften Marreschen Form der Vorzug vor der korrekten Lewinschen (*ip*) (H: i'') gegeben, ebenso falsch ist (pak sē) aus Marre nach Hughes pak-sai (alte Person) für alt (H: 'san, F: sām).

An einige der frei ausklingenden Wörter auf -ē haben die Bernots noch ein i angehängt, und mit ei finden sich die Wörter dieser Reihe (soweit vorhanden) bei Konow. Daß eine einheitliche Schreibung berechtigt wäre, zeigt der Vergleich: Lushai hat in allen Fällen ei, Khumi und Mru haben ai. Nach Shafer (1940, p. 326) entspricht ei der sinotibetischen Ausgangsform. Nicht in die ē-Reihe gehört ê (Kot) statt è(k); dagegen gehört wahrscheinlich hierher she (Speer) statt shē(i) (< hrei), und vielleicht auch ale' (Schuld) wegen Lushai lei (jedoch auch Mru „unregelmäßig“ löi).

Seltsam ist auch die Form thek < thei; Houghton und Fryer haben die regulär zu erwartende Form thē. Bernots eigene Vergleiche von thek und cak (Frucht) (v. p. 43) sind abzulehnen, zumal sich keine Anhalte für einen c-th-Wechsel finden und das k von thek, nicht aber das von cak (das sonst cok lauten müßte), eindeutig sekundär ist. Solche sekundären Anfügungen von finalem k lassen sich im Mru und Lushai zwar (syntaktisch bedingt) für Verben, nicht aber für Substantive nachweisen; indessen findet sich in den Bernotschen Notierungen noch ein ähnliches Beispiel: munkok (Mund) gegen Lewin und Konow -ko < ka (so Lushai), und hnokthō' (Nase), insofern es nicht hno-k()thō', sondern hnok-thō' (< hna-) zu trennen ist.

Nun zu den anderen — nicht kontrahierten — Diphthongen des Khyang. Die Bernots scheinen eine etwas seltsame Einstellung zu ihnen zu haben, denn wenn ich ihre Ausführungen auf den Seiten 40 bis 42 richtig verstehe (z. B., p. 42: «Il est seulement probable que sous l'influence de la faible occlusive laryngale finale qui caractérise le ton III, la semi-voyelle y apparaît après la voyelle»), wollen sie sie als durch die Töne und Begleitkonsonanten bedingt erklären. Ein solches Unterfangen liefe jeglicher Phonologie des Sinotibetischen zuwider. (Ebenso unakzeptierbar sind die Bernotschen Sprachvergleiche auf den Seiten 50 und 52.) Auch erlaube ich mir, zu bezweifeln, daß die Unterscheidung zwischen i und y als zweitem Teil eines Diphthongs irgendwelche Berechtigung besitzt. Die Problematik der Khyang-Diphthonge

liegt in einer ganz anderen Frage, nämlich wiederum in der der Lautverschiebung. Man vergleiche:

1. lay' (Feld): Schriftburmanisch lay, Khami, Mru usw. *lai*,
alày (Mitte): Schriftburmanisch alay, Lushai *lai*,
hlày (Nabel): Khami, Lushai usw. *lai*,
obày (Schwager): Bengali *bhai*.
2. oy' (Krabbe): Khami, Lushai usw. *ai*,
doy' (Bambus): Khami, Khumi *dai*,
kòy (hinaufgehen): Lakher *kia* < *kai*,
(ahmoi) (Kürbis): Lushai, Khumi *mai*.
3. toy' (füttern): Mru *toi*,
poy' (Fest): Mru, Khumi, Lushai *poi*,
kхой (Biene): Khumi, Lushai *khoi* < *khuai*.
4. uy' (Hund): Khumi, Lushai *ui*,
tuy' (Wasser): Mru, Khumi, Lushai usw. *tui*.
5. -toy' (Ei) (F: toi): Lushai *tui*,
yüy' (Strick) (F: yoï): Lushai *hrui*, Mru *rui*,
(nui) L. (lachen) (H: noi): Lushai *nui*,
ö moy' (gebären): Burmanisch *mwè*,
-noy' (heiraten): Lushai *nei*.

Die Beispiele für die anderen von den Bernots notierten Diphthonge sind zu wenig, als daß ein Vergleich gewagt werden könnte. Für die in der obigen Zusammenstellung offenbar werdende zweigeteilte Entsprechung des *ai kann ich keine Erklärung finden; dasselbe gilt für die Abweichungen vom *ui; sicher scheint nur oi = *oi.

Verwirrend scheint auf den ersten Blick auch die Entwicklung des finalen *l. Ich stelle wieder die wichtigsten Beispiele zusammen:

- bol' (Batate): Lushai *bal*; kokol' (Riegel): Siyin *kal*;
(thol) L. (Pfeil) (H: at'aw): Lushai *thal*;
sël (Rind) (L: shar, H: 'saw'): Lushai *shial*;
tel (Hoden): Lushai *til*; (hnio) H. (vergessen): Lushai *hngil*;
'pu-ser' (Onkel): Siyin *nu-sel* (Nichte);
mul' (Körperhaar) (H: a'maw): Lushai *mul*; kul' (20) (H: go''): Lushai *kul*;
phöm (Schlange) (L: phol, H: p'aw): Lushai *rul*.

In einheitliche Schreibung gebracht, läßt sich die Entwicklung der Süd-Khyang-Wörter etwa so vorstellen: *thal* > *thā* > *tho*, *shial* > *shyā* > *sho*, *hngil* > *hngya* > *hnio*, *mul* > *mua* > *mo*, *kul* > *kua* > *ko*, *-rul* > *phua* > *pho*; d. h. im Süd-Khyang wird finales *l zu a (eine Lautentwicklung, wie sie auch das Mru zeigt), und die so entstehenden Diphthonge werden den bereits genannten Kontraktionen und Lautverschiebungen unterworfen.

Im Nord-Khyang hingegen bleibt finales *l erhalten, *a vor l wird zu o. Weil mediales *ia im Khyang für gewöhnlich zu e wird (vgl. *riat* : *set* [acht], *lian* : *len* [groß]), während *i i bleibt, sollte man für Rind *shel* (jedoch auch Konow *sheil*) und für Hoden *til* erwarten. (L: *shar* < *shal* könnte mit der auch im Süd-Khyang beobachteten Einbeziehung des i in den vorangehenden Zischlaut erklärt werden.) Völlig aus der Reihe fällt *phöm*, wohingegen L: *phol* eine halbwegs regelmäßige Form zu sein scheint (< *brul*?). Insbesondere dürfte das ö für *u in *phöl* einer Regel entsprechen, denn es findet sich überall dort, wo ein initiales *r verschwunden ist, z.B. F: *yo*. L: *kayok* (wohl: *kei yo'*) < *ru(t)* (Knochen), F: *yoï* (B. jedoch *yüy*) < *rui* (Strick), H: 'so''k (B. jedoch *shöok*) < *-ruk* (sechs).

Aus den eben angeführten Beispielen kann sogleich eine weitere Regel abgelesen werden: initiales *r wird (im Nord- und Süd-Khyang) zu y und in

Verbindung mit h zu sh. (Vergleiche auch: B: hyōu [Khyang] > H: shō.) Weitere Beispiele für diese Regel bieten die Zahlwörter für 6, 7 und 8. Man vergleiche:

	Bernot	Konow	Lewin	Houghton	Fryer		
6	shöök	soke (souk)	sowk	'so''k	sop	> hyok	> h-ruk
7	se'	shēy	shé	'si''	she	> sāyi	> sari
8	sèt	shet	sat	'sě	shap	> hy(i)at	> hr-yat

In Lehnwörtern aus dem Burmanischen wird initiales *r zu l, z. B. loga < roga (Krankheit), alak < arak. Als zweiter (oder bei Aspiration dritter) Konsonant einer Verbindung läßt es sich von *l nicht unterscheiden (dasselbe gilt von initialem hr in Lehnwörtern): im Süden werden beide als l, im Norden beide als r gesprochen, z. B.

Norden: prang,	Süden: plong	< hmrang (Spiegel) (Marma hmrang),
Norden: hmrang,	Süden: mlong	< prang (außen) (Schriftburm. prang),
Norden: ahri,	Süden: ahle	< ahri (Ost) (Marma ahri', Schriftb. ahre'),
Norden: khri,	Süden: khli	< khli (Wind) (Lushai thli),
Norden: khro,	Süden: khlo	< khla (Mond) (Lushai thla),
Norden: trangla < (Marma:) talàngla (Montag).		

Die Entwicklung von (kh)l zu (kh)r im Nord-Khyang wird auch durch die Konowsche Liste (1904) bestätigt, Lewin jedoch (1869) gibt noch kl. Den Bernotschen Angaben zufolge besteht heutzutage sogar eine Tendenz, einfaches initiales l (im Sandhi?) wie r zu sprechen, so ren neben der Ausgangsform len (groß).

Schließlich noch ein Blick auf die Vorsilben. Im Nord-Khyang sind eigentliche Vorsilben nicht zu finden (es sei denn in Lehnwörtern), im Süd-Khyang findet sich gelegentlich ein m, das die Bernots, da es vorwiegend vor Körperteile bezeichnenden Wörtern erscheint, als eine Art Possessivprefix auffassen möchten. Dies erscheint mir, wegen Parallelercheinungen im Khumi, ziemlich fraglich, und zumindest im Falle des Zahlwortes für 4 ist es anders zu erklären: das m von Süd-Khyang mli entspricht nämlich dem Khami mali (Lushai pali, Mru tali usw.) und dem Nord-Khyang hli. Die hier im Nord-Khyang auftretende Aspiration gehört (wie auch burmanisch lè [li] zeigt) nicht zur Wurzel, sondern ist der Rest einer alten Vorsilbe. Daß einstige Vorsilben im Khyang zu h wurden, zeigen auch die Zahlwörter für 5 und 6: hngo < hnga : banga (Khumi), tanga (Mru), panga (Lushai); shök < hruk : taruk (Khumi, Mru), paruk (Lushai). Nord-Khyang h : Süd-Khyang m (vor l) zeigt auch hlai : mlai (Nabel; Lushai: lai); dagegen steht zwar (Nord-Khyang) lum (Geist) : (Süd-Khyang) mlüng (Herz), doch handelt es sich hier möglicherweise um zwei verschiedene Wörter, vgl. Mru: lüm (Geist) und Lushai: lung (Khumi: malüng) (Herz). Wahrscheinlich geht auch das h in Hyou auf eine Vorsilbe zurück, vgl. Lushai: Mi-zou.

Die von den Bernots auf den Seiten 30 bis 32 gegebene Liste der Verwandtschaftstermini gibt uns einige Aufschlüsse darüber, wer in den vergangenen Zeiten die Nachbarn der Khyang gewesen sein müssen. Leider läßt die Liste Angaben darüber vermissen, inwieweit einige der Termini für die Verwandten der eigenen Generation und die Kinder der Geschwister von Männern und Frauen oder nur von den Angehörigen eines Geschlechtes zur Bezeichnung des angegebenen Verwandtschaftsgrades benutzt werden. Das Nord-Khyang-System scheint, soweit die wenigen Angaben für das Süd-Khyang einen Schluß zulassen, weitgehend von dem im Sandoway-Distrikt gebräuchlichen System abzuweichen. Den Grundtermini nach zu schließen, dürften beide Systeme früher eine Form besessen haben, die derjenigen der benachbarten Bergvölker entsprach: Gleiche Grundbezeichnungen für Vaters Brüder Ehefrauen und Mutters Schwestern bzw. Vaters Brüder und die Ehemänner von Mutters Schwestern; für Vaters Schwester mit Ehemann und die Schwiegereltern der Schwester eines Mannes, für Mutters Bruder mit Ehefrau

und die Schwiegereltern eines Mannes bzw. des Bruders einer Frau; für die Enkelkinder und die Schwesterkinder eines Mannes: all das deutet auf ein System, nach dem der eigenen (patrilinearen) Deszendenzgruppe die anderen Verwandten in zwei Klassen gegenübergestellt werden (die der Frauengeber und die der Frauennnehmer).

Den abgeleiteten und aus dem Marma übernommenen Termini nach zu urteilen, ist dieses alte klassifikatorische System in Verfall geraten und durch eine (an einigen Punkten noch schwankende) weitgehend deskriptive Form ersetzt worden, die sich mit 52 (der doppelten Zahl der für das alte System minimal nötigen) Termini behilft. Von den Grundtermini findet sich die Mehrzahl allgemein im Kuki-Chin wieder, einige lassen sich jedoch nur bei Khumi (oder Khami) und Mru nachweisen, woraus wohl entnommen werden darf, daß die Khyang in früheren Zeiten räumlich engeren Kontakt mit diesen beiden Gruppen gehabt haben müssen.

- Vater: po < pa (allg. Kuki-Chin und Mru),
 Mutter: nu (Houghton auch: u) (allg. Kuki-Chin; nur Mru: u),
 älterer Bruder: ta(ō) allg. Kuki-Chin, jedoch nicht Khumi und Mru),
 ältere Schwester: ci (Khumi und Lakher),
 jüngeres Geschwister: naō (allg. Kuki-Chin und Mru),
 jüngeres Geschwister: be (Khumi),
 Sohn: co < ca (allg. Kuki-Chin und Mru),
 Enkel: tu (allg. Kuki-Chin),
 Mutters Bruder: pu (allg. Kuki-Chin und Mru),
 Vaters Schwester (u. a.): cang (? < -rang = Vaters Schwesters Ehemann,
 so allg. Kuki-Chin und Mru),
 Vaters Schwesters Mann: hmök (vgl. mok-ca = Schwiegersohn,
 so Mru und Khumi),
 Fraus Schwester: hngok (vgl. Khāmi ngak-pi [Vaters jüngerer Bruder],
 li-nga' [Schwiegertochter]),
 Schwägerin: mou (Houghton) (Khumi und Lakher),
 Schwager: hnēi (Mru und Khumi: nai).

Zusammenfassung

Über den Lautwandel im Khyang läßt sich folgendes feststellen:

1. Initialkonsonanten (außer *r) bleiben erhalten, werden jedoch im Sandhi erweicht. Initiales *r wird zu y (in Fremdwörtern jedoch zu l). In konsonantischer Verbindung (zumindest nach kh) werden *r und *l im Nord-Khyang zu r, im Süd-Khyang zu l; *hr jedoch wird (außer in Fremdwörtern) zu sh.
2. Finalkonsonanten (außer *r und [im Süden] *l) bleiben erhalten. Finales *r wird (über k) zu einem Glottisverschluß; finales *l wird im Süd-Khyang zu a.
3. Von den Vokalen bleiben *i und *e in offenen und geschlossenen Silben erhalten. *a in offener Silbe wird zu o; in offener Silbe erhaltene a stammen (überwiegend) aus Fremdwörtern oder *ar. *a in geschlossener Silbe wird im Süd-Khyang (mit Ausnahmen) zu o oder ō, im Nord-Khyang bleibt es erhalten, tendiert jedoch vor Nasalen (und l) stark zu o. *o wird in offener Silbe und vor Nasalen zu ō, vor Okklusiven bleibt es (zumindest im Nord-Khyang) erhalten. *u bleibt in offener und geschlossener Silbe im Nord-Khyang erhalten, im Süd-Khyang wird es (mit Ausnahmen) zu ü. Für ō und ü ist das Vergleichsmaterial zu gering, um definitive Schlüsse zuzulassen. Mit ü wird burmanisches ō in offenen Silben wiedergegeben.
4. Von den Diphthongen in offener Silbe wird *au zu a(ō); *ou nach Houghton zu ö (im Nord-Khyang zu ō?); *ai zu ai oder oi; *ei zu ē(i); *oi und *ui (mit fraglichen Ausnahmen) bleiben erhalten. In offenen und geschlossenen Silben werden *ua und *ia wie e bzw. o behandelt (mit Ausnahmen für ia in offener Silbe).

Im Vergleich mit den verwandten Sprachen der umwohnenden Bergvölker läßt sich feststellen, daß das Khyang sich dem Vokabular nach enger an das Kuki-Chin (insbesondere das „Southern und Central Chin“) anschließt als das Khumi; daß es in seiner phonetischen Entwicklung Parallelen zum Khumi (und in geringerem Maße zum Mru und Burmanischen) zeigt; daß die Verwandtschaftsterminologie vom Khumi (und Mru) her beeinflußt wurde. Aus einem Vergleich der vorgegebenen, hier nicht im Detail zu wiederholenden Daten mit den (noch unveröffentlichten) Ergebnissen meiner Untersuchungen zur linguistischen Stellung der Khumi und Khami und zur Geschichte der Mru schließe ich, daß die letzte gemeinsame Heimat der Khyang sich östlich (oder im Gebiet) des Ober- oder Mittellaufes des Koladan befunden haben muß.

Am Mittellauf des Koladan wohnten (und wohnen z. T. noch heute) seit mehr als 900 Jahren die Mru, die vor schätzungsweise 400 bis 500 Jahren dort von den Khumi im Norden und den Khami im Süden in die Zange genommen und zum Teil über Westen nach Norden (in die Chittagong Hill Tracts hinein) abgedrängt wurden. Die Khyang als nächste Welle dürften dementsprechend im Norden mit den Khumi, im Süden mit den Mru in Kontakt geraten sein. Einklemmt zwischen den Khumi, den aus dem Gebiet von Haka vorrückenden Lakher und weiteren Südchin im Osten, wurde die kleine Gruppe der nördlichen Khyang nach Nordwesten hinausgedrängt und erreichte (wahrscheinlich über das heutige Bom-Gebiet, das damals, wenn überhaupt, von Pangkhua besiedelt war) die mittleren Chittagong Hill Tracts; die südlichen Khyang hingegen setzen ihre Wanderung (an Mru und Khami vorbei) bis in ihr heutiges Wohngebiet hinein fort, d. h. bis in das Bergland der Distrikte von Minbu und Sandoway. Genauere Datierungen läßt das bisher vorliegende Material nicht zu.

Literatur

- Bernot, D. und L., 1958: *Les Khyang des collines de Chittagong* (Pakistan oriental). Paris.
- Carey, B. S., und Tuck, H. N., 1896: *The Chin Hills*. Rangoon.
- Fryer, G. E., 1875: *On the Khyeng people of the Sandoway District, Arakan*, Jl. Royal Asiatic Soc. Bengal 44, pp. 39—82.
- Houghton, B., 1892: *Essay on the language of the Southern Chins and its affinities*. Rangoon.
- 1895: „Southern Chin vocabulary (Minbu District)“, Jl. Royal Asiatic Society, pp. 727—737.
- Hughes, W. G., 1881: *The hill tracts of Arakan*. Rangoon.
- Hutchinson, R. H. S., 1906: *An account of the Chittagong Hill Tracts*. Calcutta.
- 1909: *Chittagong Hill Tracts* (Eastern Bengal and Assam District Gazetteers). Allahabad.
- Konow, S., 1904: *Linguistic Survey of India* (ed. by G. A. Grierson), Vol. III, 3. Calcutta.
- Lewin, T. H., 1869: *The hill tracts of Chittagong and the dwellers therein*. Calcutta.
- 1870: *Wild races of Southeastern India*. London.
- Lorrain, J. H., und Savidge, F. W., 1898: *A grammar and dictionary of the Lushai language (Dulien dialect)*. Shillong.
- Lorrain, R. A., 1951: *Grammar and dictionary of the Lakher or Mara language*. Gauhati.
- Marre, A., 1833: „Coup d'œil sur le district montagneux de l'Arakan“, *Le Muséon* 2, pp. 522—546.
- Mills, J. P., 1931: „Notes on a tour in the Chittagong Hill Tracts in 1926“, *Census of India 1931*, Vol. 5, pp. 514—521.
- Naylor, L. B., 1925: *A practical handbook of the Chin language (Siyin dialect)*. Rangoon.
- Phayre, A. P., 1883: *History of Burma*. London.
- Rundall, F. M., 1891: *Manual of the Siyin dialect spoken in the Northern Chin Hills*. Rangoon.
- Shafer, R., 1940: „The vocalism of Sino-Tibetan“, *Jl. American Oriental Society* 60, pp. 302—337; 61 (1941), pp. 18—31.
- Stevenson, H. N. C., 1943: *The economics of the Central Chin tribes*. Bombay.

Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker

Von

Ivar Paulson

Die Sitte des Aufbewahrens der einzelnen Knochen oder des ganzen Skelettes der Jagdtiere ist in ganz Nordeurasien (das nördliche Europa und Sibirien mit angrenzenden Gebieten von Zentral- und Ostasien) allgemein und weit verbreitet gewesen. Sie findet sich außerdem nicht nur im Jägerritual, d. h. in den verschiedenen jagdmagischen Riten zur Schonung und Vermehrung des Wildbestandes, sondern auch beim Tieropfer mit Haustieren¹⁾. Was die rein jägerische Seite des Brauchtums anbelangt, so hat der Verfasser auf ihr Vorkommen und ihre Verbreitung auch bei den nördlichen Völkern in Nordamerika hingewiesen²⁾.

In seiner vortrefflichen Untersuchung „Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas“ hat Uno Harva einen längeren Abschnitt der Aufbewahrung der Knochen der Waldtiere in Nordeurasien gewidmet³⁾. Er bringt dort das bis zu dieser Zeit veröffentlichte Material zu diesem jägerischen Brauchtum nach verschiedenen skandinavischen, finnischen und russischen Quellen, ohne jedoch näher auf die religiösen Vorstellungen einzugehen, die der Sitte zugrunde liegen können. Nachher haben sich verschiedene Forscher mit der Frage befaßt, meist jedoch im Gesamtkomplex einer weiteren Problemstellung, von der die Aufbewahrung der Jagdtierknochen nur einen mehr oder minder umfassenden Teil bildet⁴⁾. Das bei Harva zusammengestellte umfangreiche Material sowie ein Teil Angaben in neueren Veröffentlichungen, die Harva zu seiner Zeit noch nicht kannte, bilden die Unterlage zu der vorliegenden Betrachtung. Der Verfasser glaubt, an Hand einer Reihe repräsentativer Beispiele von verschiedenen Völkern des gewaltigen nordeurasischen Raumes neue Beiträge zu dieser von mehreren Verfassern bereits behandelten Problematik bieten zu können. Nicht zuletzt dürfte gerade seine nähere Erforschung der Vorstellungen über die Seelen der Tiere⁵⁾ in vielem neue, aufschlußreiche Blickpunkte bieten, die bisher von der Forschung unbeachtet geblieben oder doch nur ganz leicht gestreift worden sind⁶⁾. Dabei versucht er aber auch, den älteren Beiträgen zu unserer Frage ein gerechtes Urteil abzugewinnen.

Die Betrachtung beginnt bei den Lappen und Finnen. Wegen sprachlicher Schwierigkeiten sind gerade die reichlichen Angaben von diesen beiden nördlichsten Völkern Europas bisher fast ganz unbeachtet geblieben⁷⁾. Danach werden die Angaben aus Nordasien (Sibirien) durchmustert, um zuletzt mehr

1) Karl Meuli, Griechische Opferbräuche. In: Phyllobolia für Peter von der Mühle. Basel 1945.

2) Ivar Paulson, Zur Aufbewahrung der Tierknochen im Jagdritual der Völker des nördlichen Nordamerika. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde, Bd. 25, „Miscellanea Americana“ (Festschrift für Professor Dr. Franz Termer), Hamburg 1959. [Z. Z. im Druck].

3) Uno Holmberg, Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas. Journal de la Société Finno-Ougrienne XII, Helsinki 1925, pp. 34 ff.

4) Z. B. I. Hollowell, Bear Ceremonialism in Northern Hemisphere. American Anthropologist Vol. 28, 1926; F. Gahs, Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei den Rentiervölkern. Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt, Wien 1928; D. Zelenin, Kult ongonov v Sibiri. Perezitki totemizma v ideologii sibirskich narodov. TIAE 14 (Etnografičeskaja serija 3), 1936; H. Friedrich, Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum. Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde, Bd. 2, Heft 1/2, 1941 und ibid., Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Jahrg. 5, Wien 1943; E. Lot-Falck, Les rites de chasse chez les peuples sibériens. Paris 1953, pp. 205 ff.; H. Nachtigall, Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien. Anthropos Vol. 48, Fasc. 1–2, 1953; C.-M. Edsman, Studier i jägarens förkristna religion: finska björnjaktsriter. Kyrkohistorisk Årsskrift 1953, Uppsala 1954 und ibid., Studier i jägarens religion. Annales Academiæ Regiæ Scientiarum Upsaliensis, Kungl. Vetenskapssamhällets i Uppsala Årsbok 2/1958, Stockholm 1958 [mit deutschem Referat: Studien zur Religion des Jägers]; H. Findeisen, Das Tier als Gott, Dämon und Ahne. Stuttgart 1956.

5) Ivar Paulson, Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere bei den nordeurasischen Völkern. Ethnos 1958: 2–4, pp. 127 ff., Stockholm 1959.

6) Z. B. in den oben erwähnten Schriften von Harva (s. Holmberg), Friedrich, Lot-Falck und Edsman.

7) Vgl. jedoch die Schriften von Harva und Edsman!

eingehend zusammenfassende Rückschlüsse aus dem Material zu ziehen und auf einige Erklärungsversuche einzugehen.

1.

Zur Aufbewahrung der Bärenknochen hat Harva die Anmerkung gemacht, daß es wahrscheinlich wohl „ursprünglich das ganze Knochengerüst des Bären“ war, das aufbewahrt wurde, „obwohl diese Ehre heutzutage an vielen Orten nur den Schädelknochen zuteil wird“⁸⁾. Die vollständigsten Angaben über die Aufbewahrung des ganzen Bärenskelettes besitzen wir von den Lappen. Dieser bei den Lappen anscheinend vorherrschenden Art der Aufbewahrung der Bärenknochen entspricht die Bestattung des Bären in der Erde. Hören wir darüber zuerst einen vollständigen Bericht aus der Mitte des 18. Jahrhunderts aus der Feder des schwedischen Propstes Pehr Fjellström, eines der tüchtigsten Lappologen aus dieser Zeit:

”Som intet ben i Björnen blifwer bråkadt eller sönderhygget, så kastas de ej heller bort såsom andra creaturs ben, utan samlas noga, så at det aldra minsta ej förkommer, och warda på det sättet förwarade nemligen. En grop lika lång som Björnen warit, blir uppkastad på det stället, der han blifwit kokad, sedan lägges mjukt och fint björkris i gropen såsom en bädd, der på ställes alla ben och knotar i den ordning och skick, som de warit i den lefwande Björnen. Den skinpall som blef skuren af Björnens näsa, och härtils blifwit buren af den, som slädde hufwudet, lägges nu på sitt rätta ställe, der han tilförene warit; äfwen få skin och med den omtalte björnstubben, som ock nu lägges på sitt rätta ställe . . . Sidst blifwa så långa klabbar klufna som gropen är, hwar med hon tätt betäckes, och der ofwan på bredes granris, at inga odjur måtte röra eller förskringra benen. Somlige grafwa ej gropen lång utan djup, och lägga så benen i sin ordning, begynnandes ifrån bakändan af Björnen, och så upføre, och hufwudet med sin ahlbark tratt öfwerst. När så händer at swänkt folk äro i lag med Lapparne i biörnfanget, då desze senare ej kunna eller wilja bruka sina wanliga ceremonier, så ock när köttet delas emellan dem, som warit med, och benen utan anseende både bråkas, samt och följa med köttet, då kunna wäl Lapparne ej få andra ben, än dem som på deras lott fallit. Dock begrafwa de ock de ben som på deras lott fallit, på förberörda sätt och i sin ordning, och hwad af andra blifwit borttagit der låta de det efter noga uträkning och distance fela, ware sig på den ena eller den andra sidan af Björnen, wiljandes för sin del ej begå något felsteg emot detta djur, det må komma an på dem som det giöra, förmodandes sig sålunda hos Björnen til det bästa blifwa ursäktade. När de satt alla ben i sin ordning til-tala de Björnen, at han nu skal löpa och förkunna andra Björnar hwad heder honom i alla mål är wederefahren, på det de icke måga frukta eller sättja sig til motwärm, utan willigt låta fånga sig”⁹⁾.

(„Da kein Knochen des Bären gebrochen oder zerrieben werden darf, so werden sie auch nicht fortgeschmissen wie die Knochen anderer Tiere, sondern sorgfältig gesammelt, so daß nicht das mindeste verlorenggeht, und werden auf folgende Art aufbewahrt: Es wird eine Grube von der Länge des Bären an der Stelle gegraben, wo das Fleisch gekocht wurde; dann werden weiche und dünne Birkenreiser wie ein Bett in die Grube gelegt; hierauf fügt man alle Knochen und Wirbel in der Reihenfolge wie bei dem lebenden Bären zusammen. Das Hautstück, welches von der Nase des Bären abgeschnitten und bis jetzt von dem getragen wurde, der den Kopf abzog, wird an seinen richtigen Platz gelegt, wo es früher war, und auch der Bärenschwanz kommt an seine Stelle . . . Schließlich werden Hölzer von der Länge der Grube gespalten und diese dicht

⁸⁾ Uno Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Folklore Fellows Communications N: o 125, Helsinki 1938, p. 437.

⁹⁾ Pehr Fjellström, Kort Berättelse Om Lapparnas Björna-fänge, Samt Deras der wid brukade widskeppelser. Stockholm 1755, pp. 28 f.

damit bedeckt, darüber breitet man Fichtenzweige, so daß kein Raubtier daran rühren oder die Knochen zerstreuen kann. Manche graben die Grube nicht lang, sondern tief und legen die Knochen in ihrer Ordnung hinein, vom hinteren Ende des Bären beginnend und so aufwärts, und legen den Kopf mit seinem Erlensaftgefäß [d. i. das Rindengefäß mit Erlensaft, welches während des Häutens unter der Nase des Bären stand] zuoberst. Wenn Schweden mit den Lappen zusammen auf der Bärenjagd waren, so daß die letzteren ihre üblichen Zeremonien nicht ausüben können oder wollen, so auch, wenn das Fleisch zwischen ihnen verteilt wird, die zusammen waren, und die Knochen dabei [von den Schweden] ohne Rücksicht zerbrochen werden und mit dem Fleisch zusammen verteilt werden, da können die Lappen wohl keine anderen Knochen erhalten als diejenigen, die auf ihren Anteil fallen. Doch begraben sie dann auch die Knochen, die auf ihren Anteil fielen, und auf die oben geschilderte Art und in ihrer Ordnung, und was von den anderen [d. h. Schweden] fortgenommen worden war, ließen sie nach genauer Berechnung und Distanz auf der einen oder anderen Seite des Bären fehlen, um ihrerseits keinen absichtlichen Fehler gegen das Tier zu begehen; dies sollte als Last auf diejenigen fallen, die es verursacht hatten; so glaubten sie sich denn beim Bären auf das beste entschuldigt zu haben. Wenn sie so alle Knochen in ihre Ordnung gelegt hatten, sprachen sie zum Bären, daß er nun laufen und den anderen Bären verkünden sollte, was für eine Ehre man ihm erwiesen hat, daß diese nicht fürchten und sich wehren, sondern sich willig fangen lassen sollten.“)

In diesem außerordentlich interessanten und ergiebigen Bericht haben wir, abgesehen von den spezifischen Besonderheiten der lappischen Bärenbestattung, die Mehrzahl der im Laufe der folgenden Darstellung auftauchenden Momente im jägerischen Knochenritual gesammelt vor uns: das Bestreben, die Knochen so vollständig zu erhalten wie nur möglich; die natürliche Zusammengehörigkeit der Knochen mit den zu diesen gehörenden Weichteilen des Tierkörpers und anderes mehr. Vor allem leuchtet aber bereits aus diesem Bericht — einem der besten, den wir überhaupt aus Nordeurasien haben — die grundlegende Vorstellung hindurch, daß man, wenn es auch nur die einzelnen erhaltenen Teile des Tierskelettes sein sollten, doch stets das ganze Tier vor sich hat, das durch seine Botschaft an die anderen Tiere derselben Gattung dafür Sorge tragen soll, daß die ihm, d. h. seinem Kadaver, erwiesene ehrfurchtsvolle Behandlung dem Jäger zukünftiges Jagdglück sichert.

Für die lappische Bärenbegrabung sehr beleuchtend ist auch eine andere alte Schilderung aus Schweden. Dort heißt es u. a.:

“När dhe hafwa kookat biörnen tagha dhe alla ryggebenen och trädha på ett spö i ordningh det eena effter dett andra såsom dhett naturlighen tillforendhe hafwer warit. hoopfoogatt tillijka med hufwudhet, sedhan läggia dhe de andra beenen och ordenteligen tillhoopa nedher på marken och wällta ståckar thär på, att hundar och andhra diuur sådhant ey rööra eller bårtagha skoole”¹⁰⁾. („Wenn sie den Bären gekocht haben, nehmen sie alle Rückenwirbel, reihen einen nach dem anderen in ihrer ursprünglichen Folge auf eine Rute und fügen auch in gleicher Weise den Kopf an; dann legen sie die anderen Knochen auch ebenso ordentlich zusammen auf die Erde und rollen Stämme darüber, daß die Hunde oder andere Tiere es nicht anrühren oder forttragen sollen.“) Die in diesem Bericht erwähnte Rute ist wahrscheinlich dasselbe wie die am einen Ende mit einem Ring versehene „weiche Weidengerte“, an deren Ring nach Fjellström der Bärenschwanz gebunden und später zusammen mit den Knochen begraben wurde¹¹⁾. Wie in dem Bericht von Fjellström kommen

¹⁰⁾ K. B. Wiklund, En nyfunnen skildring av lapparnas björnfest. Le monde oriental 6, Uppsala 1912, p. 44.

¹¹⁾ Fjellström, op. cit., pp. 17f. und 28.

auch hier Kopf, Rückenwirbel und Schwanz des Bären alle an ihren richtigen Platz.

Im Zusammenhang mit diesem Bericht von Spirri Nils hat Wiklund noch auf eine andere, anonyme Nachricht aufmerksam gemacht, wo es anstatt der Motivierung mit den „Hunden und anderen Tieren“, die die Bärenknochen nicht berühren und auseinandertragen sollen, heißt: „Benen efter björnen gräfwä Lapparne ned i jorden; på det han [öfver raden: de] der måtte afbida sin långsamme upståndelse“¹²⁾. („Die Knochen des Bären begraben die Lappen in der Erde; so daß er [über den Zeilen: sie] dort seine langsame Auferstehung abwarten soll.“) Zu dieser außerordentlich interessanten Nachricht werden wir erst dann Stellung nehmen können, wenn wir das übrige uns zur Verfügung stehende Tatsachenmaterial von den Lappen und anderen nordeurasischen Völkern kennengelernt haben. Zur lappischen Bärenbestattung sei aber noch hinzugefügt, daß außer solchen, wie bei Fjellström, die Berichte meistens als zerstreute Anmerkungen in einem anderen Zusammenhang vorliegen. So etwa bei den ältesten Verfassern über die alte lappische Religion aus dem 17. Jahrhundert, die uns gelegentlich auch die Sitte des Aufbewahrens der Bärenknochen überliefert haben. So berichtet z. B. Rheen aus den nördlichen Lappmarken in Schweden:

„När kiöttet är förtärdt, sambla the alla benen tillsammans, them the icke sönderslä, uthan them alla nedergrafwa“¹³⁾. („Wenn das Fleisch verzehrt ist, sammeln sie alle Knochen zusammen, die sie nicht zerschlagen, sondern sie alle begraben.“) Einen fast gleichlautenden Bericht hat auch Graan gemacht¹⁴⁾. Hierzu sei gleich vermerkt, daß man zuweilen solchen alten Berichten von neueren Forschern unerlaubt Äußerungen zugefügt hat, die in ihnen nicht vorkommen. Zum Beispiel hat Rafael Karsten dem oben wiedergegebenen Bericht von Rheen noch von sich selbst aus hinzugefügt: „Av dem skall i framtiden en ny björn uppstå“¹⁵⁾. („Aus ihnen [d. h. aus den Knochen] soll in Zukunft ein neuer Bär auferstehen.“)

Nun gibt es ja tatsächlich in manchen Berichten Stellen, die sich zu einer solchen Aussage über die „Auferstehung eines neuen Bären aus seinen alten Knochen“ verallgemeinern lassen, nicht aber gerade bei Rheen. (Vgl. hierzu die oben wiedergegebene Nachricht bei Wiklund!) — Die alten Berichte selbst sind in der Regel sehr nüchtern, karg im Wortlaut und objektiv gehalten. Man kann sich darum nicht des Eindrucks erwehren, daß es sich womöglich um Privatspekulationen der Aufzeichner handelt, wenn es, wie z. B. bei einem bekannten schwedischen Lappen-Erforscher aus dem 18. Jahrhundert, Pehr Högström, zu einer Besprechung der lappischen Bärenfeier im Zusammenhang mit der Aufbewahrung der Knochen in Form einer Bärenbestattung verwundert heißt, „at dessa människor wilja anteligen tro det Björnen skal uppstå och lefwä efter döden, där de likwäl äro sjelwe nog twifwelaktige om deras uppståndelse“¹⁶⁾ — („daß diese Menschen angeblich glauben sollen, daß der Bär nach dem Tode auferstehen und leben soll, da sie selbst doch über ihre eigene Auferstehung im Zweifel sind“). Der gleiche Verfasser anerkennt jedoch sogleich auch den Lappen eine Art von Unsterblichkeitsvorstellungen, die aber nicht mit der kirchlichen Lehre von der Auferstehung des Fleisches (d. h. des Körpers) in Einklang zu bringen waren: „at de efter döden skola lefwä, wandra i den

¹²⁾ Wiklund, op. cit., p. 39.

¹³⁾ Samuel Rheen, En kort Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijs-Skiepellsser, samt i många Stycken Grofwe wildfarellsser. Hrsg. von K. B. Wiklund in Svenska landsmål 17:1, 1897, p. 45.

¹⁴⁾ Olaus Graan, Relation eller en fulkomblig beskrifning om Lapparnas ursprung, så wähl som heela dheras lefwernes förehållande. Hrsg. von K. B. Wiklund in Svenska landsmål 17:2, 1899, p. 67.

¹⁵⁾ Rafael Karsten, Samefolkets religion. De nordiska lapparnas hedniska tro och kult i religionshistorisk belysning. Stockholm 1952, p. 137.

¹⁶⁾ Pehr Högström, Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker. Stockholm 1747, p. 210.

andra werlden...¹⁷⁾ — („daß sie nach dem Tode leben, in einer anderen Welt wandern sollen“).

Aufschlußreicher sind solche alten Berichte, wo die Sachlage einfach geschildert und nach den authentischen Aussagen selbst nüchtern erläutert wird, wie es z. B. ein schwedischer Geistlicher aus dem 17. Jahrhundert überliefert hat:

„Sedan hela björnkroppen till slut blivit uppäten ock förtärd under iakttagande av de nyssnämnda ceremonierna, gräver man ned alla benen i jorden... Då man frågar efter orsaken härtill, säga de, att det sker, för att de utan skada och livsfara skola kunna fånga och döda de farliga björnarne. Fordom då alla djur kunde tala, skall nämligen björnen ha sagt och förkunnat, att hatt alltid skulle låta sig dödas utan att skada någon människa, om de efter döden hedrade honom med dessa ärebevisningar och ceremonier“¹⁸⁾. („Wenn zuletzt der ganze Bärenkörper bei Einhaltung aller erwähnten Zeremonien aufgegessen und verzehrt worden ist, begräbt man alle Knochen in der Erde... Wenn man nach dem Grund fragt, sagen sie, daß es darum geschieht, daß man ohne Schaden und Lebensgefahr die gefährlichen Bären fangen und töten könnte. Einst, als alle Tiere noch sprechen konnten, soll der Bär nämlich gesagt und verkündet haben, daß er sich jederzeit töten lassen werde, ohne einem Menschen zu schaden, wenn sie ihn nach dem Tode mit diesen Ehrenbezeugungen und Zeremonien ehren würden.“) — Hier knüpft sich also eine volkstümliche Ursprungssage an die Sitte der Aufbewahrung der Bärenknochen¹⁹⁾.

Es gibt noch eine Reihe anderer Angaben über die alte lappische Bärenbestattung, die jedoch zumeist nicht viel mehr als eine einfache Feststellung der Tatsachen enthalten²⁰⁾.

Es hat sich keinesfalls immer um eine richtige Begrabung in der Erde gehandelt, die dem toten Bären zuteil geworden ist. Vielmehr scheint es sich recht oft nur um eine einfache Bestattung auf der Erde, ein Auslegen auf dem Erdboden, gehandelt zu haben. Bereits im oben wiedergegebenen Bericht von Spirri Nils (bei Wiklund) wurde der Bärenkörper einfach „auf die Erde“ gelegt und darüber Stämme gerollt, um die Knochen vor den Hunden und anderen Tieren zu schützen. Ähnliche Fälle mit Bestattungen auf bloßer Erde sind verschiedentlich aufgezeichnet worden. Die Schilderung ist bei ihnen stets kurz und karg, und es wird in der Regel nur von „Knochen“ schlechthin gesprochen, ohne Angaben über die Art und Zahl der einzelnen Knochenteile. So berichtet z. B. die schwedische Forscherin Sigrid Drake in ihrer großen Sammlung verschiedener Angaben von den Lappen in Västerbotten nach einer anonymen Mitteilung, daß man die „Knochen auf bloßer Erde verbarg oder auf einem großen Stein, unbedeckt“ („gömde benen å bara marken eller å någon stor sten, obetäckt“²¹⁾). Von den finnischen Lappen hat Itkonen folgende zwei Mitteilungen über das Aufbewahren der Bärenknochen überliefert:

„Die von der Mahlzeit übrig gebliebenen Bärenknochen werden gesammelt und auf die Steinhalde getragen, in ein Loch, aus dem die wilden Tiere sie nicht verschleppen können“²²⁾. (Hier vertraut man die Knochen des Bären also dem Schutze eines Steinheiligums an wie es aus dem Bericht erscheint). Oder:

„Auch die Fischerlappen von Inari brachten einst die Bärenknochen in den Wald, unter einen großen Stein, und hoben den Schädel in einen

¹⁷⁾ Högström, loc. cit.

¹⁸⁾ Olaus Petri Niurenius, Lappland eller beskrifning över den nordiska trakt, som Lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverige. Hrsj. von K. B. Wiklund in Svenska landsmål 17:4, 1901, p. 19.

¹⁹⁾ Vgl. Edsman, Studier i jägarens förkristna religion, und i b i d. Studier i jägarens religion, pp. 64 ff.

²⁰⁾ Edgar Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi. Stockholm 1910, pp. 25, 38, 95, 109.

²¹⁾ Sigrid Drake, Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet. Uppsala 1918, p. 338.

²²⁾ T. I. Itkonen, Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen. Mémoires de la société finno-ougrienne 87, Helsinki 1946, p. 221.

Baum... Später warf man Schädel und Läuferknochen stellenweise auf das Stubendach²³⁾.

Im letzten Bericht von den Fischerlappen von Inari treffen wir eine auch bei anderen nordeurasischen Völkern sehr weit und breit bekannte Sitte, den Schädel (bzw. Bärenschädel) getrennt von den übrigen Knochen — und mit viel größeren Ehrenerweisungen — auf einem Baum aufzubewahren²⁴⁾.

Zuweilen wird auch direkt eine bestimmte heilige Stelle genannt, wohin die Bärenknochen gebracht werden. So z. B. berichtet Wiklund aus Jokkmokk in Schweden: "Alla ben af björnen buros till passe (offerstället)"²⁵⁾. („Alle Knochen des Bären wurden auf das Passe [die Opferstelle] gebracht").

Bei den alleröstlichsten Lappen auf der Kolahalbinsel (und den sog. Koltalappen westlich von ihnen) soll die Sitte mit dem Aufbewahren der Bärenknochen in Vergessenheit geraten sein. Itkonen vermerkt ihr Fehlen bei den Koltalappen, die auch kein Bärenfleisch essen und die Knochen des Bären ohne Rücksicht brechen sollen. In den übrigen finnischen Lappmarken soll es aber allgemein Brauch gewesen sein, die Knochen des Bären nicht zu brechen, weil, wie man sagte, „der Bär es verboten hat“²⁶⁾.

Über die Behandlung der Knochen anderer Tiere gibt es weniger Angaben. Daß die Sachlage aber im Grunde genommen nicht anders gewesen ist, geht aus einer Reihe von Berichten hervor. So z. B. meldet ein schwedischer Geistlicher im Jahre 1724 von den Lappen in Åsele:

"Foglars- och Fiskeben kastas wähl för Hundarna; men dhe öfrigas såsom Björne, Hare, och Katteloers ben skola nedgrävas på torra sandbacker el: nedgiömmas i Bergsrefwor, derest ingen hund eller annat odiur dem rörer elle widkommer. Och detta derföre att de wistas på torra landet, dere mot dheras ben, som wistas i wattnet, i källor förgömmas" ²⁷⁾. („Die Knochen des Bären, Hasen und Luchses müssen in trockenen Sandhügeln begraben oder in Bergklüften verborgen werden, wo kein Hund oder Raubtier sie anrühren kann. Dies tun die Lappen deshalb, weil diese Tiere auf dem trockenen Lande leben, wogegen die Knochen der Wassertiere in Quellen versteckt werden").

Hier wird der Bär also direkt zusammen mit anderen Tieren (Hase, Luchs) genannt. Der Bericht ist auch deshalb interessant, weil er auf eine grundlegende Scheidung in der Behandlung der Knochen von Landtieren und Wassertieren hinweist. Die ersteren gehören in ihr trockenes, die anderen in ihr feuchtes Element.

Von den Lappen in Finnland hat Itkonen Angaben zusammengestellt, wonach man die Elchknochen nicht auf eine Abladestelle werfen durfte, weil, wie gesagt wurde, der Elch es selbst verboten hätte. (Vgl. hierzu die oben wiedergegebene ähnliche Sage um den Bären!) — Wohin die Elchknochen aber getan wurden, davon ist nicht die Rede. Auch andere Tiere, sogar Raubtiere (Wolf, Luchs, Vielfraß und Fuchs) haben bei den finnischen Lappen gelegentlich nach dem Tode eine besondere ehrfurchtsvolle Behandlung erfahren. Ihre Knochen wurden unter einem Stein, in eine Grube, ins Wasser oder in den Sumpf begraben²⁸⁾. An anderer Stelle erwähnt Itkonen ein ähnliches Verfahren mit den Knochen des Vielfraßes und der Vögel (dort werden auch die Knochen von Fuchs, Luchs und Wolf erwähnt²⁹⁾).

Noch in neuerer Zeit hat man die Beobachtung gemacht, daß die Lappen Fischbeine zurück ins Wasser und „so weit wie möglich vom Lande“ zurückgeworfen haben³⁰⁾. In seiner Arbeit über die Religion der Lappen im finnischen

²³⁾ Itkonen op. cit., p. 221.

²⁴⁾ Vgl. z. B. die Berichte von den Finnen, Samojeden und obugrischen Völkern (unten)!

²⁵⁾ Wiklund, op. cit., p. 46.

²⁶⁾ Itkonen, op. cit., p. 217.

²⁷⁾ Isak Fellman, Handlingar och uppsatser angående finska Lappmarken och lapparne, I, Helsinki 1910, p. 392. (Die Nachricht stammt von Thurenus.)

²⁸⁾ Itkonen, op. cit., p. 258.

²⁹⁾ Itkonen, op. cit., p. 247.

³⁰⁾ Uno Holmberg, Lappalaisten uskonto. Suomen suvun uskonnot 2, Helsinki 1915, p. 52.

Lappland schreibt Itkonen nach einem Bericht von Paulaharju, daß auch die Knochen der Vögel gesammelt werden und daß man sie in den Wald bringt, wohin, wird aber nicht gesagt. Es genüge aber auch, wenn man nur Kopf, Rückgrat und Brustbein in den Wald bringt. Über die Aufbewahrung von Vogelknochen gibt es eine alte und sehr interessante Angabe aus Schwedisch-Lappland, wo der Berichterstatte, ein schwedischer Siedler in Lappland, Pehr Högstöm, folgendes mitgeteilt hat:

„En trowärdig Nybyggare, som såg huru en viss Lapp offrade hufwudet, föttren och wingarna af en Tjäder på en bekant sten wid Saggaguoika ej långt från Gelliware, frågade honom, till hwad ända han sådant gjorde? Då Lappen skal hafwa swarat, det skulle utaf alt detta wäxa andra och nya foglar igen dem han skulle få skjuta”³¹⁾. („Ein zuverlässiger Neusiedler, der gesehen hat, wie ein gewisser Lappe Kopf, Füße und Flügel eines Auerhahnes auf einem bekannten Stein opferte [Högstöm hat gerade die „Stengudar, Storjunkare, Säte” („Steingötter, Storjunkare, Seita”) der Lappen besprochen, unter dem „bekannten Stein“ meint er daher ein solches Steinheiligtum], der bei Saggaguoika nicht weit von Gelliware liegt³²⁾, fragte ihn, wozu er solches mache? Da hat der Lappe geantwortet, daß daraus wieder andere und neue Vögel wüchsen, welche er wieder schießen könnte.“)

Der Bericht ist sehr aufschlußreich für eine gewisse Seite des Vorstellungskomplexes um die Aufbewahrung der Tierknochen. Das darin vorhandene Motiv mit der Auferstehung der Jagdtiere aus ihren Knochen ist uns bereits im Zusammenhang mit dem Bären bei den Lappen begegnet und wird uns noch unten beschäftigen.

Zuletzt sei aus Lappland noch die Bestattung über der Erde erwähnt, die wir später in Sibirien als die vorherrschende Bestattungsart der Tierknochen wiederfinden werden. Schon Graan, ein schwedischer Geistlicher aus dem 17. Jahrhundert, berichtet darüber im Zusammenhang mit der rituellen Behandlung der Bärenknochen: „Sombliga binda dem tillhopa ok hengia dem op i ett trä på dett ställe biörn dräpin är”³³⁾. („Einige binden sie [nämlich die Bärenknochen] zusammen und hängen sie an dem Platze, wo sie den Bären erschlugen, an einen Baum.“) Aus einer anderen alten Quelle bei Drake aus Västerbotten erfahren wir mehr über die rituelle Höhenbestattung der Bärenknochen:

„Sedan allt var förtärt, samlades benen noggrant, vilka alla lades i den ställning eller ordning, som djuret har dem; de gjorde som ett litet loft, peäleb (halva) av bräder å något träd så högt från jorden, att icke hundar eller odjur nådde, där förvarades björns ben, ty han skulle i annat fall fara så långt, vidsträckt, och bli svår att tinna, fånga; när de sålunda lagt benen på samma ställe eller liksom begravt honom, säga eller sjunga de: 'tie monne vulgab; tie sodn tsevväl värit' ('nu går jag; nu far han till fjällen')³⁴⁾. („Nachdem alles verzehrt war, sammelten sie die Knochen sorgfältig und legten sie in die Stellung und Ordnung, wie sie das Tier hat; dann verfertigten sie ein speicherartiges kleines Gestell, peäleb (Hälfte) aus Brettern und brachten es so hoch über der Erde auf einem Baume an, daß weder Hund noch andere Tiere es erreichen konnten, dort wurden die Knochen des Bären aufbewahrt, denn in anderem Falle sollte er so weit weggehen und schwer aufzufinden und zu fangen sein; wenn sie so die Knochen zusammengelegt und ihn begraben hatten, sagen oder singen sie: 'tie monne vulgab; tie sodn tsevväl värit' [„Nun geh ich; nun geht er auf die Berge"].“)

³¹⁾ Högstöm, op. cit., p. 183.

³²⁾ Über die heiligen Stätten der Lappen handelt ausführlich Ernst Manker, Lapparnas heliga ställen. Acta Lapponica XIII, Stockholm 1957.

³³⁾ Graan, op. cit., p. 67 Anm.

³⁴⁾ Drake, op. cit., p. 336.

Auch Knochen der Wölfe hat man in Lappland, nachdem das Fleisch von ihnen abgepeitscht (als Strafe für das Raubtier?) worden ist, auf einem Baum aufgehängt³⁵).



In seinen Vorarbeiten zu einer größeren Monographie über das Bärenfest der schwedischen Lappen hat Carl-Martin Edsman auch die finnischen Bärenzeremonien eingehend behandelt und u. a. ein reiches Material von den Finnen in Schweden (sog. Waldfinnen in Dalarna-Dalekarlien und Värmland) zusammengebracht³⁶). Er bespricht dort auch die sog. Bärenzeremonien sowohl in Finnland wie bei den schwedischen Finnen³⁷). Einer der ältesten Berichte über die finnische Bärenfeier (wenn man von den sog. Bärenliedern der Volksdichtung absieht³⁸) stammt aus dem Jahre 1640 von Bischof Rothovius in Turku (Åbo), wo über die Aufbewahrung des Bärenkopfes folgende eingehende Schilderung gegeben wird³⁹):

„Die ganze Nacht lang lag der abgenagte Bärenschädel auf dem Tische. Am folgenden Tage sollte die „Bärenkopffeier“ begangen werden. Wie bei einem Hochzeitsgefolge⁴⁰) stellten sich Bräutigam und Braut [zur Bärenfeier, oder der „Bärenhochzeit“, wie sie genannt wurde, wählte man eine „Braut“ (wenn der Bär ein Männchen war) oder einen Bräutigam (wenn es ein Weibchen war)] voran, zunächst folgt der Träger eines Biergefäßes, nach ihm Sänger und Träger der Schüssel mit dem Bärenschädel. . . . Wie für einen verstorbenen Menschen wurde ein großer Kiefer, falls man nicht einen früher zum selben Zweck geheiligten Baum verwendete, gewählt und geästet⁴¹). Beim Anbringen des Schädels wurde der Bär auf die ihm gewiesene Fürsorge aufmerksam gemacht: „Ich lege dich nicht auf eine Weide, sondern bringe dich auf einen reinen und guten Kiefer, gegenüber dem Osten, seitwärts dem Norden zugekehrt. Ich lege dich nicht allzu niedrig, damit die schwarzen Ameisen dich nicht essen, auch nicht allzu hoch, wo die grauen Habichte dich fressen oder der Wind dich austrocknet, sondern auf breite, laubige Äste⁴²). Wie einen menschlichen Toten mahnte man noch den Bären, nicht zu spuken⁴³) . . . Schließlich wird der Bär gebeten: „Melde, wenn du im Waldheim angekommen bist, daß man dich hier nicht schlecht behandelt, sondern mit Honig gespeist und mit Met getränkt hat“⁴⁴).

In der sog. Bärenkopffeier der alten Finnen tritt uns als Hauptmotiv die sorgfältige und rituelle Anbringung des Schädels an einem dazu geeigneten Baum entgegen. Diesem Sonderzug im Gesamtkomplex der Aufbewahrung der Tierknochen sind wir gelegentlich bereits bei den Lappen begegnet, er wird uns aber in einem viel größeren Maße in den Berichten aus Sibirien beschäftigen. Man befestigt den Schädel des getöteten Tieres auf einem Waldbaum, wobei aus dem ganzen Zusammenhang eindeutig zu erkennen ist, daß man dabei stets die Vorstellung von dem ganzen Tier in Gedanken hat. Im „Waldheim“ (d. h. einfach im Walde)⁴⁵) soll der Bär den anderen Tieren seiner Gat-

³⁵) Niurenus, op. cit., p. 19.

³⁶) Edsman, Studier i jägarens förkristna religion: finska björnjaktsriter, pp. 49 ff.

³⁷) Edsman, op. cit., pp. 52 ff.

³⁸) Vgl. z. B. nur den 46. Gesang im Kalevala!

³⁹) Übersezt und besprochen in Kaarle Krohn, Bärenlieder der Finnen. Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt, Wien 1928, p. 403. Vgl. auch K. Krohn, Suomalaisen runojen uskonto. Suomen suvun uskonnot 1, Helsinki 1914, pp. 150 ff.

⁴⁰) Zur betreffenden Gedankenwelt im Bärenkultus vgl. C.-M. Edsman, The Story of the Bear Wife in Nordic Tradition. Ethnos 1956:1—2 (dedicated to Ernst Arman), Stockholm 1956.

⁴¹) Über die sog. karsikko-Bäume der Finnen handelt z. B. Uno Holmberg, Finno-Ugric, Siberian. Mythology of all Races IV, Boston 1927, pp. 25 ff. S. auch Pl. II.

⁴²) Die betreffenden Texte der Bärenlieder finden sich in Krohn, Suomalaisen runojen uskonto, pp. 155 ff.

⁴³) Der Bär hat bei den Finnen u. a. solche Deckbezeichnungen wie kouko, „Gespenst“ (Holmberg, Über die Jagdriten, p. 50).

⁴⁴) Krohn, Suomalaisen runojen uskonto, loc. cit.

⁴⁵) Krohn, op. cit., 106 ff. und Uno Harva, Suomalaisen muinaisusko, Porvoo & Helsinki 1948, pp. 349 ff.

tung melden, daß man ihn nicht schlecht behandelt, sondern wie einen Bräutigam (bzw. eine Braut) empfangen hat. (Vgl. hierzu den lappischen Bericht von Fjellström mit der ganz ähnlichen Hinwendung zum Bären!⁴⁶⁾ — Natürlich erhofft der Jäger dadurch kommendes Jagdglück und persönliche Sicherheit gegenüber den Bären.



Nach der kurzen Besprechung der alten finnischen Bärenfeier, die in allen Momenten von anderen Forschern bereits genügend behandelt worden ist⁴⁷⁾, setzen wir unsere Betrachtung über die rituelle Aufbewahrung der Jagdtierknochen bei den nordeurasischen Völkern fort. In der Familie der zirkumpolaren Randvölker muß man die Samojeden als die östlichen Nachbarn der Lappen betrachten⁴⁸⁾. Die Angaben von den verschiedenen samojedischen Völkerschaften sind in unserer Frage aber bei weitem nicht so zahlreich wie bei den Lappen. Lehtisalo berichtet, daß die Waldjuraken den Schädel des erjagten Bären an einem Baume neben dem Wege aufgehängt haben, die übrigen Knochen aber sammelten und in der Erde begruben, zuweilen aber auch ins Wasser versenkten⁴⁹⁾. Hier hätten wir also in Kürze alle bisher bei den Lappen und Finnen vorgefundenen äußeren Momente in der rituellen Beisetzung der Bärenknochen beisammen: das Aufhängen des Schädels an einem Baum, das Begraben der anderen Knochen in der Erde, bzw. ihr Versenken ins Wasser.

Leider stehen uns von den übrigen samojedischen Völkerschaften keine solchen Angaben zur Verfügung, wenn wir von den ähnlichen Riten mit Aufbewahrung der Tierknochen im Tieropfer (hauptsächlich mit dem Renntier) absehen⁵⁰⁾. Dies kann einerseits durch die mangelnde Erforschung dieser Völkerschaften, andererseits aber auch dadurch erklärt werden, daß wir es bei der Hauptmasse der Samojeden (Juraken) meistens mit sehr wenig Jagd treibenden Renntierzüchtern zu tun haben, bei denen dann auch die alten Jagdriten in Vergessenheit geraten und mit Opferriten — sei es auch in ihrer äußeren Form ähnlichen Begehungen — ersetzt worden sind. Die Aufbewahrung der Tierknochen im Tieropfer sollen aber in diesem Zusammenhang nicht besprochen werden.

Aus dem Kreise Turuchansk, wo Samojeden mit Jenisseiern (Keto) und Tungusen zusammenleben, berichtet Tretjakov, daß man dort den Bären zu beerdigen pflegte⁵¹⁾. Harva, der in seiner Übersicht über die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker auch eine erschöpfende Darstellung über die Aufbewahrung der Knochen von Waldtieren gegeben hat⁵²⁾, bemerkt dazu, daß die Beerdigung der Tierknochen (bzw. Bärenknochen) in Nordasien keine so allgemeine und ursprüngliche Sitte gewesen scheint, wie es die Angaben von den Lappen zeigten. Statt dessen kommt in ganz Sibirien mehr das Aufhängen der Knochen, besonders aber des von den anderen Knochen gesonderten Schädels auf einem Baum oder das Unterbringen auf einer von Pfählen getragenen Pritsche, ein besonderes Gestell im Walde (und auf Bäumen und Baumästen) vor⁵³⁾. Die zahlreichsten Angaben finden sich auch hier gerade mit dem Bären, dessen Knochen, besonders aber den Schädel, man auf diese Art und Weise rituell verwahrt hat.

⁴⁶⁾ S. Anm. 9.

⁴⁷⁾ S. z. B. die Schriften von Edsman, Harva und K. Krohn. Vgl. auch J. Karhu, Karhun syntyy, vertaileva tutkimus. Karhututkimuksia II, Mikkeli 1947.

⁴⁸⁾ K. B. Wiklund, Lapparna. Nordisk Kultur X, Stockholm 1947.

⁴⁹⁾ T. Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden. Mémoires de la Société Finno-ougrienne LIII, Helsinki 1924, p. 51.

⁵⁰⁾ Lehtisalo, op. cit., p. 57 ff.

⁵¹⁾ P. I. Tretjakov, Turuchanskij kraj, ego priroda i žiteli. St. Petersburg 1871, p. 273.

⁵²⁾ Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, pp. 434 ff.

⁵³⁾ Op. cit., p. 436.

Eine ausgezeichnete Schilderung darüber hat Karjalainen von den obugrischen Völkern oder den sog. Jugravölkern, d. h. Wogulen und Ostjaken, gegeben. Die Bärenfeier hat bei diesen Völkerschaften eine sehr zentrale Rolle gespielt.

Über die rituelle Behandlung der Bärenknochen und die damit verbundenen Vorstellungen schreibt Karjalainen u. a. folgendes:

„Bei der Zerlegung des Tieres dürfen die Knochen nicht zerbrochen werden, sondern die einzelnen Teile sind bei den Gelenken voneinander zu lösen. Nach dem Essen dürfen die Knochen nicht weggeworfen, sondern der größte Teil muß verbrannt, bisweilen vergraben werden, nur der Schädel mit der (Schatten)seele und, wenigstens stellenweise, das daran zu befestigende Unterkinn und die Armknochen werden aufbewahrt, da den Menschen sicherlich Rache treffen würde, wenn er ohne wirklichen Anlaß das erlegte Tier spurlos vernichten würde. [Dies ist, wie Karjalainen u. a. berichtet, nur bei solchen Bären üblich, die einen Menschen umgebracht haben, und dies durch Auffinden von Menschenhaaren u. a. Indizien festgestellt worden ist. Solche Bären werden spurlos vernichtet.] — Weiter sagt Karjalainen noch: „Von den Zeremonien betr. des erlegten Bären ist hier besonders die Anbringung des Bärenschädels an einem Baum oder bisweilen an einem Pfahle zu erwähnen. So säubern z. B. die Wasjuganer den Schädel vom Fleisch und allem sonstigen Inhalt, binden daran mit einer Schnur den Unterkiefer und die Armknochen fest und bringen ihn auf einem Stock aus Ahlkirschenbaumholz in das Laubwerk einer dicht-belaubten Semra nach Sonnenaufgang zu“⁵⁴).

Auch ein anderer Forscher, der die Ostjaken und ihre religiösen Vorstellungen erforscht und beschrieben hat, berichtet von ähnlichen rituellen Begehungen mit dem Bärenschädel und fügt dazu die interessante Nachricht über die Ansicht des Volkes von der sog. Heimschickung des Bärengeistes (oder der Bärenseele) hinzu:

„Wenn die Festlichkeiten zu Ehren des Bären beendet sind, steigt sein Schatten an der oben erwähnten eisernen Kette [mit der der Bär vom Himmels-gott auf die Erde heruntergelassen wurde, wie es in den ostjakischen Bärenliedern heißt] wieder in das Reich seines himmlischen Vaters“⁵⁵).

Daß die unsterbliche Seele (hier „Schatten“, d. h. eine schattenhaft vorgestellte Seele, die sog. Freiseele oder „Schattenseele“ des Bären)⁵⁶ des Tieres ihren Sitz gerade im Schädel hat, der darum nach dem Töten des Tieres bei der Zeremonie der Heimschickung des „Geistes“ (d. h. des Tieres selbst in seiner außerkörperlichen Existenz) mit besonderen rituellen Begehungen sorgfältig aufbewahrt werden muß, scheint eine verschiedenen nordeurasischen Völkern geläufige Anschauung zu sein, wie wir es unten noch sehen werden.

Von den sonstigen Momenten in der obugrischen Bärenfeier und den darin enthaltenen Knochenriten, die uns vorher im Westen nicht begegnet sind, ist das bisweilige Verbrennen der „anderen Knochen“ zu nennen. Der Brauch scheint jedoch selten und lokal begrenzt zu sein. Neben dem Verbrennen erwähnt ja auch Karjalainen das Vergraben des größten Teils der Knochen (außer dem Schädel, dem die hauptsächlichste Aufmerksamkeit zugewendet wird, wie wir gesehen haben).



Von den verschiedenen Völkerschaften des östlichen Sibiriens, d. h. Nordasiens östlich des großen Jenissejflusses, sind die Jenisseier (Eigenname: Keto, öfters auch „Jenissej-Ostjaken“ genannt) als ein besonderes „Bärenvolk“

⁵⁴ K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugravölker, I. Folklore Fellows Communications No. 41, Helsinki 1921, pp. 141f.

⁵⁵ S. Patkanov, Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie, I. St. Petersburg 1897, p. 131.

⁵⁶ Paulson, Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere, pp. 134ff.

bekannt, d. h. der Bär hat in ihrer Vorstellungswelt eine zentrale Rolle, die in verschiedenen Riten und Zeremonien zum Vorschein kommt⁵⁷⁾. Tretjakov berichtet von den Jenisseiern bei Turuchansk, daß sie, nachdem sie den Bären getötet und abgehäutet haben, ihn zuerst um Entschuldigung bitten, „daß der Bär sie nicht angreifen und vernichten soll“. Beim Essen des Bärenfleisches sieht man sorgfältig zu, daß kein Blut auf die Erde rinnt. Auch soll kein Stückchen Fleisch aus dem Behälter aus Birkenrinde, woraus die Mahlzeit mit hölzernen Löffelchen gegessen wird, niederfallen. Die Knochen des Bären werden nach der Bärenfeier sorgfältig gesammelt und verbrannt oder tief in die Erde eingegraben⁵⁸⁾. Daß es auch hier der Gedanke an die unsterbliche Seele oder den Geist des Bären ist, weshalb man das Blut, das Fleisch und die Knochen des Tieres mit besonderen rituellen Begehungen behandelt, zeigt eine Nachricht bei Anučin, wo er mitteilt, daß die Jenisseier, nachdem sie einen Bären getötet haben, auf einem Brett eine menschliche Figur malen oder auch ausschneiden, die sie zusammen mit der Gallenblase des Bären an einer versteckten Stelle aufbewahren. Dies soll als Behälter oder Lokalisation für die aus dem Körper befreite Seele des Bären dienen⁵⁹⁾. Die Jenisseier nehmen an, der Bär hätte — unterschiedlich von anderen Tieren — sieben Seelen, ganz wie der Mensch, nämlich eine besondere Seele (Freiseele, „Schattenseele“) *ul wej*, sowie mehrere Körperseelen. Wenn seine Zeit gekommen ist, sagen sie, kommt der Bär in der Gestalt seiner *ul wej* zum Jäger, daß dieser ihn töten und seine Seele aus dem Körper befreien soll. Der Bär gilt den Jenisseiern als ein heiliges Tier, dem große Hochachtung entgegengebracht wird⁶⁰⁾.

Viele Angaben sprechen von der rituellen Aufbewahrung der Tierknochen bei den verschiedenen Völkern der Tungusen. Die Golden im Fernosten (Amurgebiet) haben die Knochen des getöteten Bären hoch auf einen Baum gehoben. Die Oroken, ein anderes amurtungusisches Volk auf Sachalin, sammelten nach Vasiljev „das ganze Knochengesamtheit“ des Bären auf einer eigens dazu gebauten Pfahlpritsche und reihten, ganz wie die Lappen, die Rückenwirbel auf einen Weidenzweig auf. Die Tungusen am Ochotskischen Meer (sog. Lamuten) haben nach Bogoras die Bärenknochen sorgfältig gesammelt und in der Reihenfolge, in dem sie im Körper des lebenden Tieres angeordnet sind, zusammengebunden und ganz wie einen menschlichen Leichnam auf eine im Walde errichtete Pfahlpritsche gehoben⁶¹⁾. Von den Orotschonen berichtete Dobromyslov, daß sie, wenn sie die Bärenknochen in den Wald bringen, auch kleine Stücke davon mitnehmen, die sie aus der Schnauze, an den Ohren, aus dem Halse und den Luftröhren, sowie von den Pfoten und dem Schwanz geschnitten haben. Die Knochenstücke werden zusammen mit diesen Weichteilen so auf die Baumzweige gelegt, daß sie „das ganze Tier“ darstellen. Titov erzählt wiederum, daß die Tungusen an der unteren Angara, wenn sie Bärenknochen unter eine Moosdecke auf eine eigens dazu errichtete Pritsche legen, ein Stück vom Herzen, ein von den Därmen, von den Augen und den Ohren hinzufügen. Die Schnauze des Bären richtet man nach Westen, und in dieselbe Richtung, wohin der getötete Bär gehen muß, weisen die Tungusen noch mit ihrer Hand, wobei sie zugleich das Tier um Verzeihung und um weiteres Jagdglück bitten⁶²⁾.

⁵⁷⁾ V. I. Anučin, *Očerki šamanstva u Jenisejskich ostjakov. Sbornik Muzeja po Antropologii i Etnografii* 2:2, St. Petersburg 1914. Vgl. auch B. D. Šimkin, *A sketch of the Ket, or Yenisei „Ostyak“*. Ethnos 1939:3—4, Stockholm 1940.

⁵⁸⁾ Tretjakov, op. cit., pp. 486 ff.

⁵⁹⁾ Anučin, op. cit., p. 13.

⁶⁰⁾ Anučin, op. cit., pp. 5, 13, 44 ff.

⁶¹⁾ V. G. Bogoras, *Lamuty. Zemlevedenie* VII:1, Moskva 1901, p. 65. — J. A. Lopatin, *Goldy Amurskie, Ussurijskie i Sungarijskie. Wladiwostok 1922*, p. 205; B. A. Vasiljev, *Osnovnye čerty etnografii orokov. Etnografija* 1929:1, Moskva 1929, p. 19.

⁶²⁾ N. M. Dobromyslov, *Zametki po etnografii burguzinskich orocen. Trudy Trojtskovskogo Kjachinskago Otdelenija Priamurskago Otdela Russkago Geografickago Obščestva* 5:1, p. 82; E. I. Titov, *Nekotorye dannye po kultu medveja u nižne-angarskich tungusov Kindigirskogo roda. Sibirskaja Živaja Starina* I, Irkutsk 1923, p. 96.

Über die Aufbewahrung der Knochen anderer Tiere als des Bären gibt es aus Sibirien viel weniger Angaben. Die ältesten Berichte, die wir aber überhaupt aus Sibirien mit Nachricht über eine rituelle Aufbewahrung der Jagdtierknochen haben, sprechen gerade von anderen Tieren mit dem Bären und stammen von den tungusischen Völkerschaften. Aus der Mitte des 18. Jahrhunderts haben die deutschen Forschungsreisenden im russischen Dienst, Georgi und Pallas, in ihren Reisebeschreibungen solche Angaben gemacht. Georgi schreibt in seinem Bericht von den Tungusen im Baikalseegebiet:

„Ischaritschi, auch Tschanttschie heißen selbstgebrachte Jagdopfer. Von allen erlegten Tieren hängt der Jäger die Schädel unter Neigung gegen die Sonne und Stoßgebeten auf Bäume“⁶³⁾.

Von den benachbarten, aber stammfremden Karagassen (ein kleines sajan-samojedisches Restvölkchen) berichtet Pallas:

„Ihr Aberglauben, den sie auch noch, ohngeachtet sie dem Schein nach getauft sind, beybehalten, ist der einfachste in der Welt; sie haben weder Zauberer noch eigentliche Götzen, sondern beten dem Himmel und der Sonne, und wissen von keinen andern Opfer, als daß sie, wenn ein Stück Rotwild oder ein Bär gefällt ist, das Haupt und Herz davon auf einer Rinde jen Himmel erheben und um künftige gute Jagd dabey bitten“⁶⁴⁾.

Es handelt sich in beiden Fällen offensichtlich um sog. Höhenbestattung der Schädel und anderer Teile der erlegten Tiere. Die Karagassen haben „Haupt und Herz“ auf einem Rindenstück entweder auf Bäume oder Pfahlpitschen erhoben, wie es auch sonst aus Sibirien bekannt ist. Daß der Himmel und die Sonne dabei auf diese Art ein Opfer erhielten, wie die Verfasser (besonders Pallas) es aufgefaßt zu haben scheinen, ist weniger wahrscheinlich. Der Hochgott im Himmel oder eine Sonnengottheit können wohl vom Jäger um gute Jagd angehalten worden sein, jägerische Primitialopfer fehlen auch nicht in Nordasien. Im Gesamtkomplex der rituellen Aufbewahrung der Jagdtierknochen müssen wir jedoch auch diese beiden Berichte in einem weiteren Sinnzusammenhang stellen und auf diesem Hintergrund deuten⁶⁵⁾.

Von den verschiedenen tungusischen Völkerschaften gibt es noch eine Reihe Angaben über die Aufbewahrung von Knochen anderer Tiere als des Bären. So berichtet Maak, daß die Tungusen die Knochen aller zur Nahrung dienenden Tiere auf eine von drei langen Baumstümpfen getragene Pritsche gelegt haben. Nach Pekarskij und Čvetkov sollen die Priajnskischen Tungusen zwischen dem Oberlauf der Lena und dem Ochotskischen Meer besonders auf den Schädel und die Beinknochen des wilden Renntieres geachtet haben, die sie entweder auf einem Baum aufhängten oder auf eine Holzpritsche im Walde legten. Die Karagassen wiederum hängten Fleisch und Knochen des Zobels an einem Baum auf. Es ist dabei bezeichnend, daß, wo man das Tier nicht verzehrt hat, wie es mit dem Zobel der Fall gewesen ist, die Knochen mit dem Fleisch aufbewahrt wurden. — So sollen auch die Priajnskischen Tungusen den Körper eines getöteten Fuchses mit Fleisch und Knochen an einem Baum aufgehängt haben⁶⁶⁾.

Die Jukagiren, ein ausgesprochenes Jägervolk in Nordostsibirien, haben nach Jochelson die Knochen vom Bär, Elch und dem wilden Renntier auf einer Plattform oder Pritsche aufbewahrt, um sie vor den Hunden und anderen Tieren zu schützen, oder auch, wie es bestätigt wird, „weil sie glaubten, daß wenn die Knochen alle gesammelt sind, so das Tier wieder zum Leben kommen könnte“⁶⁷⁾.

⁶³⁾ J. G. Georgi, Bemerkungen auf einer Reise im Russischen Reich in den Jahren 1773 und 1774, I. St. Petersburg 1775, p. 284.

⁶⁴⁾ P. S. Pallas, Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches, III. St. Petersburg 1776, p. 304.

⁶⁵⁾ Vgl. hierzu z. B. die oben angeführten Arbeiten von Gahs und Nachtigall.

⁶⁶⁾ E. K. Pekarskij & V. P. Čvetkov, Očerki byta priajanskich tungusov. Sbornik Muzeja po Antropologii i Etnografii 2:1, St. Petersburg 1913, pp. 60, 113.

⁶⁷⁾ W. Jochelson, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. Memoirs of the American Museum of Natural History 9 (Jesup North Pacific Expedition), 1926, p. 148.

Auch die Fischknochen werfen die Jukagiren zurück ins Wasser, damit die Fische wieder lebendig würden⁶⁸⁾.

Bei den Jukagiren können wir außerdem feststellen, daß es die Vorstellung von der unsterblichen Seele des Tieres gewesen ist, die bei der rituellen Aufbewahrung der Knochen von ausschlaggebender Bedeutung gewesen ist. Die Tiere besitzen alle die drei Seelen, die auch der Mensch hat⁶⁹⁾, nämlich: die „Kopfseele“ (d. h. die Freiseele, die ihren Sitz in der Regel im Kopf hat), die „Herzseele“ (d. h. eine Lebensseele, die ins Herz lokalisiert wird) und eine dritte Seele (a i b i „Seele“, die dem ganzen Körper zukommt (eine Körperseele von unbestimmter Natur)⁷⁰⁾. Die Jukagiren haben — ganz wie die Jurak-Samojeden⁷¹⁾ — danach getrachtet, die Freiseelen der Tiere in ihre Gewalt zu bekommen, da sie auf diese Weise die Tiere leichter zu erbeuten meinten. Sie haben geglaubt, daß, ehe ein Jäger einen Elch oder ein wildes Renntier erbeuten kann, sich einer von seinen verstorbenen Angehörigen im jenseitigen „Schattenland“ des „Schattens“, d. h. der schattenhaft vorgestellten Freiseele dieses Tieres bemächtigen muß⁷²⁾. — Ferner haben aber alle Tiere nach der Vorstellung der Jukagiren ihre individuellen und kollektiven Schutzgeister, die die Tiere schützen, sie aber auch dem Jäger ausliefern können⁷³⁾. Sowohl die „Seele“ des getöteten Tieres, d. h. das Tier selbst in seiner außerkörperlichen, unsterblichen Erscheinungsform als „Geist“, wie die Schutzgeister der Tiere und Tierarten (Gattungen) wachen streng darüber, daß der Jäger die richtigen rituellen Begehungen am Körper des erlegten Wildes befolgt. Davon hängt dann auch sein zukünftiges Jagdglück ab.

Alle diese Züge im jägerischen Ritual mit der Aufbewahrung der Tierknochen sind, wie wir gesehen haben, trotz der verschiedenen äußeren Formen der Aufbewahrung selbst im nordeurasischen Westen und Osten gleich.



Auch von den türkisch-tatarischen Völkerschaften Nordasiens, die in diesem Gebiet als verhältnismäßig späte Eindringlinge gelten⁷⁴⁾, liegt eine Reihe Nachrichten vor, die die Aufbewahrung der Knochen wilder Tiere schildert. Von den Jakuten berichten Jonov und Kulakovskij, daß sie den Verlust oder das Zerbrechen von Jagdtierknochen sorgfältig vermeiden, und diese entweder in Birkenrinde oder in eine andere Hülle gewickelt auf einen Baum oder auf eine von vier Pfählen getragene Pritsche (a r a n g a s) legen⁷⁵⁾. Galitzin hat die Jakuten die Bärenknochen sammeln und in Birkenrinde gewickelt auf einen Baum aufhängen sehen⁷⁶⁾. Middendorf berichtet über das Aufhängen des Bärenschädels auf einen Baum bei den Jakuten, um sie vor den Hunden zu schützen⁷⁷⁾. Maak hat bei den Jakuten und Tungusen beobachtet, wie sie alle Knochen des erlegten Bären in den Wald trugen, sie auf eine auf den Stümpfen dreier abgehaener Bäume errichteten Pritsche legten und mit Gräsern und Zweigen bedeckten. Den Kopf des Bären haben sie aber als „Siegeszeichen“ in der Nähe ihrer Wohnung aufgehängt⁷⁸⁾.

68) Jochelson, loc. cit.

69) Paulson, Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere, p. 143.

70) Vgl. Ivar Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung. Statens Etnografiska Museum, Monograph Series 5, Stockholm 1958, pp. 174 ff.

71) Paulson, Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere, p. 136.

72) Jochelson, op. cit. p. 157.

73) Jochelson, op. cit. p. 144 ff.

74) K. Jettmar, Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften. Archiv für Völkerkunde III, Wien 1948.

75) V. M. Ionov, Medved po vozzrenijam jakutov. Živaja Starina III, Petrograd 1915, p. 53; A. E. Kulakovskij, Materialy dlja izučenija verovanij jakutov. Irkutsk 1923, p. 96.

76) Hallowell, op. cit., p. 143.

77) A. Th. v. Middendorf, Reisen in den äußersten Norden und Osten Sibiriens, IV:2, St. Petersburg 1851, p. 1620.

78) R. Maak, Viljujskij okrug jakutskoj oblasti, III. St. Petersburg 1887, pp. 108 f.

Die Jakuten haben gleichsam auch die Knochen anderer wilder Tiere rituell behandelt. So haben sie z. B. die Elchknöchen gesammelt und in den Wald getragen, wo sie sie auf einen Baum oder auf eine Pritsche legten. Man hätte von ihnen gesagt, daß sie Elchfleisch an solche Personen, von denen sie befürchteten, daß sie die Knochen vernichten würden, nicht einmal verkaufen wollten⁷⁹⁾. (Vgl. hierzu das Verhältnis der Lappen gegenüber den schwedischen Siedlern im Bericht von Fjellström!) — Die Jakuten, die, wie viele andere nordasiatische Völkern, das Fleisch des Fuchses nicht essen, umwickelten doch seinen abgebalgten Körper mit Heu und legten ihn auf eine zwischen Bäumen zurechtmachte Erhöhung (eine Pritsche oder Plattform), oder begruben ihn in die Erde. Auch den Körper eines Wolfes umhüllten sie mit Heu und hängten ihn auf einen Baum auf⁸⁰⁾. Von den Jakuten kennt man noch die Aufhebung der Hasenschädel an den Jurtenwänden, wo sie auf Schnüre gehängt wurden⁸¹⁾.

Nach den Angaben verschiedener Verfasser (z. B. Dyrenkova, Potapov und Serebrjakov) hängt man auch bei den verschiedenen kleinen türkisch-tatarischen Völkern des Altai- und Sajangebirges sowie der Abakansteppe (Karagassen, Sagaier, Kalaren, Karginzen u. a.) den Bärenschädel an einem Baume auf. Die Tubalaren und Telengiten aber sollen ihn begraben, bisweilen zusammen mit der Zungenspitze des Tieres. Die Sojoten hängen nur den Kieferknochen des Bären an einem Baum auf oder an der Spitze eines Pfahles am Wegrande⁸²⁾.

Auch anderen Tieren als den Bären haben die Altaitatarn eine solche Ehre erwiesen. Den Körper des Zobels haben sie z. B. auf ein von vier Pfählen getragenes Gerüst unter Reisig versteckt. Die Karagassen hängen Fleisch und Knochen des Zobels einfach auf einem Baum auf⁸³⁾.



Zuletzt sollen nun die Angaben von den verschiedenen kleinen maritimen Völkern an der Ostküste von Nordasien besprochen werden. Diese Völker, in der einschlägigen Literatur als „paläoasiatische“ oder „paläosibirische Völker“ bezeichnet, bilden einen eigenen Kulturkreis oder vielmehr mehrere besondere Kulturkreise, und unterscheiden sich in ihrer materiellen und geistigen Kultur in vielem von den im Inlande wohnenden sog. kontinentalsibirischen Völkern⁸⁴⁾. Dies trifft auch für die rituelle Aufbewahrung der Knochen wilder Tiere zu, denn neben den bisher in unserer Übersicht genannten Landtiere kommen hier mehr und mehr auch die Seetiere in Betracht. Doch bewahren die Riten im großen und ganzen einen ähnlichen Charakter wie bei den kontinentalen Völkern.

Die im Mündungsgebiet des Amurflusses und auf der Insel Sachalin beheimateten Giljaken sind als ein besonderes „Bärenvolk“ bekannt. (Vgl. die Wogulen und Ostjaken, Lappen, Jenisseier u. a. „Bärenvölker“ des eurasiatischen Nordens!) — Die Giljaken sind ein ausgesprochenes Jägervolk und tüchtige Bärenjäger. Doch hat man in ihren bekannten Bärenfeiern, wo sie einen eingefangenen Bären nach einiger Zeit unter verschiedenen rituellen Zeremonien töten, nicht ein vollgültiges jägerisches Muster erkennen wollen. So bemerkt z. B. Harva in seiner Schrift über die Jagdriten im nördlichen Europa und Nord-

79) Maak, loc. cit.

80) Maak, op. cit., p. 109, Anm.; Ionov, loc. cit.

81) Maak, op. cit., p. 108.

82) N. P. Dyrenkova, Bear worship among turkish tribes of Siberia. Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists 1928, pp. 419 ff.; L. Potapov, Perežitki kulta medvedja u altajskich turok. Etnograf-Izledovatel 2—3, Leningrad 1928, pp. 19 f.; V. K. Serebrjakov, K voprosu o proazitskich elementach kulturny u Chakasov. Etnograf-Izledovatel 2—3, Leningrad 1928, p. 35.

83) B. E. Petri, Promysly karagas. Izvestja Vostočno-Sibirskago Otdela Russkago Geografičeskago Obščestva LIII. Irkutsk 1928, p. 45.

84) S. z. B. Gustav Ränk, Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker. Ein Beitrag zur nordeurasischen Ethnologie, II, Stockholm 1951, pp. 9 ff.

asien darüber: „Hier ist indessen der Bär als Haustier oder wenigstens als ein Tier anzusehen, auf welches die bei den Haustieren angewandten Gebräuche übergegangen sein können“⁸⁵⁾. Wie dem auch sei, haben wir doch ganz feste Anhaltspunkte dafür, die giljakischen Bärenfeiern im gleichen Zusammenhang mit den nordeurasiatischen Jagdriten zu behandeln. Schreibt doch ein so guter Kenner dieses Völkchens wie der große russische Ethnologe Leo Sternberg gerade zu diesem Punkt ausdrücklich: „Ähnlich [d. h. wie beim Bärenfest mit einem eingefangenen Bären, dem sog. Hausbären] verfährt man nicht nur mit dem ‚Hausbären‘, sondern jedesmal, sooft ein Bär erjagt worden ist“⁸⁶⁾. Seine sehr inhaltsreiche Schilderung zur giljakischen Bärenfeier enthält u. a. auch aufschlußreiche Momente über die rituelle Aufbewahrung der Bärenknochen, besonders des Schädels:

„Nach einigen Tagen, nach Beendigung des Bärenfestes, wenn sein Fleisch verspeist und seine Knochen in einem Ehrengedäude niedergelegt sind, werden die Giljaken einige Hunde töten, in deren Begleitung der Bär fröhlich mit allen Schmuckstücken und Geschenken zum ‚Herrn‘ des höchsten Berges laufen wird“, berichtet Sternberg an einer Stelle⁸⁷⁾, um nachher noch auf die besondere Bärenkopffeyer zurückzukommen: „Am folgenden Tage werden der Kopf des Bären und seine Knochen sowie das Geschirr, die Pfeile, die Riemen usw. in das traditionelle Gebäude fortgebracht, das zur Grabstätte der Reliquien des heiligen Tieres dient. Von diesem Augenblicke an macht sich die Seele des Bären endlich zu seinem Herrn auf, beladen mit allen ihm dargebrachten Geschenken und begleitet von den munter nebenher laufenden Seelen der getöteten Hunde und den Seelen der mit Spänen versehenen Stöcke (i n a u), bis sie zum höchsten Berge gelangt, wo ihr Herr lebt, der auch der Herr des Urwaldes ist — P a l - y s“⁸⁸⁾.

Die Bärenfeier mit dem zu Hause auferzogenen Bären nimmt im religiösen und sozialen Leben der Giljaken natürlich eine besondere Stellung ein⁸⁹⁾. Trotzdem erinnert uns der Bericht von Sternberg in seinen Grundzügen verblüffend an die oben wiedergegebenen Berichte von den Bärenfeiern der Lappen und der ob-ugrischen Völker (Wogulen und Ostjaken). Die Zeremonien können bei diesen wohl einfacher sein, der Gedanke der Heimschickung der Tierseele durch die rituelle Behandlung der Knochen, besonders aber des Schädels, ist jedoch der gleiche.

Auch den anderen Tieren, besonders aber den nützlichen Jagdtieren auf dem Lande und im Wasser, sowie den besonders gefährlichen großen Wildtieren (u. a. dem amurländischen Tiger) haben die Giljaken eine große Hochachtung erwiesen, die — obwohl in etwas geschwächerter Form — an die Bärenfeier erinnert und die Annahme nahelegt, daß auch diese Tiere mit einer überlebenden Seele ausgerüstet vorgestellt worden sind⁹⁰⁾. So haben die Giljaken z. B. einen ans Ufer gespülten Schwertwal in einem speziell dafür errichteten Bretterhaus beigesetzt, wie es Sternberg berichtet. „Aber nicht nur gegen diese großen Tiere, den Bären und den Schwertwal, allein hegt der Giljake das Gefühl der Verehrung“, fährt Sternberg fort, „sondern es werden auch einem jeden Tier, das ihm zur Beute fällt, Zeichen der größten Hochachtung erwiesen. Die Köpfe der erlegten Seehunde werden mit dem I n a u geschmückt und feierlich ins Meer versenkt, die Köpfe der Weißwale am Meeresufer auf Stangen aufgesteckt; ebenso wird mit den Köpfen anderer Tiere verfahren“⁹¹⁾.

⁸⁵⁾ Holmberg, Über die Jagdriten, p. 53.

⁸⁶⁾ Leo Sternberg, Die Religion der Giljaken. Archiv für Religionswissenschaft, 8, Leipzig 1905, p. 271.

⁸⁷⁾ Sternberg, op. cit., p. 249.

⁸⁸⁾ Sternberg, op. cit., pp. 271f.

⁸⁹⁾ A. Slawik, Zum Problem des Bärenfestes der Ainu und Giljaken. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 9, Wien 1952.

⁹⁰⁾ Paulson, Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere, p. 146.

⁹¹⁾ Sternberg, op. cit., p. 252.

Der Kopf gilt hier, wie auch sonst, wohl als Sitz der Seele (Freiseele) des Tieres, die nach dem Tode „heimgeschickt“ werden muß⁹²).

Von den benachbarten Ainu auf Jesso (Hokaido) berichtet Batchelor, daß bei ihnen die Schädel sowohl der erjagten Bären wie der im Hause auferzogenen „Hausbären“ ohne Unterschied behandelt wurden. Sie wurden im *nusa*, „der heiligen Umzäunung“ („the sacred hedge“) aufbewahrt, wo auch die Schädel von einigen anderen Jagdtieren und Wildtieren ihren Platz fanden. So hat Batchelor selbst dort die Schädel von Bären, Füchsen, Wölfen und Hirschen gesehen⁹³). Seine Schilderung über die betreffenden Riten im Bärenzeremonial der Ainu lautet im Auszug wie folgend:

“Every particle of the bear, bones excepted, formerly had to be eaten up . . . The bones are kept by the host and the hostess . . . After having formed the base of many meals [d. h. der Wirt und die Wirtin haben sie für mehrere Mahlzeiten gekocht], the bones are placed inside the hut by the east window [die sog. heilige Hinterecke in der Behausung der Ainu]⁹⁴), where they remain for a long time, after which they are taken out and laid by the *nusa* . . . The head of the bear is at last detached from the skin and taken to the *nusa* heap, where it is placed among the other skulls. A tall pole is here set up having a fork in the top, the prongs of which are ornamented with *inao* [“wooden wands used for religious and ceremonial purposes”⁹⁵]; vgl. *inau* der Giljaken!]. This pole is called *keomande-ni*, i. e. “the pole for sending away”⁹⁶). — Daß es auch hier die unsterbliche und überlebende Seele des Bären ist, die „heimgeschickt“ wird, wird direkt von Batchelor bestätigt: “They actually address the spirits therein [d. i. im Schädel] contained”⁹⁷). An einer anderen Stelle vermerkt er noch: “When a bear is sacrificed, it is not said to be killed, but to be ‘sent away’, for the spirit is then let out of the body and goes off fully alive”⁹⁸). — “The animal is not killed, but his living spirit is sent away to its heaven in the mountains”, sollen die Ainu erklären⁹⁹). (Vgl. die Heimschickung des Bären[geistes oder der Bärenseele] zum Herrn des Berges bei den benachbarten Giljaken!) — Der Geist oder die Seele des Tieres hat auch hier seinen Sitz offensichtlich im Schädel, weswegen gerade dieser so sorgfältig behandelt werden muß. “The Ainu emphatically declare to me that they really do think that the spirits of the animals they worship reside in the skulls”, versichert Batchelor¹⁰⁰).

Auch andere Tiere als der Bär werden von den Ainu auf eine ähnliche Weise verehrt, woraus zu ersehen ist, daß auch sie mit Seele(n) ausgerüstet vorgestellt worden sind. “Thus, for example, if an animal or bird be killed in a natural way, i. e. by way of being hunted or sacrificed”, erklärt Batchelor, “whether it be a bear or deer, wolf or fox, or an albatross, owl, eagle or sparrow, each of these will again naturally, and of course, appear among the mountains, so it is believed, clothed with a new body resembling the old one”¹⁰¹). Man soll nur ihre Seelen richtig heimschicken, wie es die althergebrachten Jagdriten und Gebräuche verlangen: “I have been told by hunters that when they kill the victim in sacrifice”, schreibt Batchelor dazu, “and so ‘send them away’ to their ancestors, they go back to their haunts in the mountains, and, after having been rejuvenated, reappear”¹⁰²). — Die Ursache dazu soll gerade darin

⁹²) Paulson, op. cit.

⁹³) John Batchelor, *The Ainu and their Folk-Lore*, London 1901, pp. 84f., 491.

⁹⁴) Gustav Ränk, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*. Folklore Fellows Communications No 137, Helsinki 1949, p. 209 ff.

⁹⁵) Batchelor, op. cit., pp. 89f.

⁹⁶) Batchelor, op. cit., pp. 494f.

⁹⁷) Batchelor, op. cit., p. 496.

⁹⁸) Batchelor, *Ainu Life and Lore*, Tokio 1927, p. 206.

⁹⁹) Batchelor, op. cit., p. 211.

¹⁰⁰) Batchelor, *The Ainu and their Folk-Lore*, p. 496.

¹⁰¹) Batchelor, op. cit., p. 480.

¹⁰²) Batchelor, op. cit., pp. 481f.

liegen, daß die Tiere, ähnlich den Menschen, mit unsterblichen Seelen ausgerüstet sind: "Although the Ainu do not believe that the human spirit, as a rule, appears again in this world after death in a visible manner, and only in a human, though perhaps to some extent spiritualised body in the other, yet they are firmly conceived that the spirits of birds and animals killed in hunting or offered in sacrifice come and live again upon the earth clothed with a body; and they believe, further, that they appear here for the special benefit of men, particularly Ainu hunters"¹⁰³).

Von den nordöstlichsten Völkern Sibiriens (Tschuktschen, Korjaken und Itälmen oder Kamtschadalen) gibt es eine Reihe Angaben von den Zeremonien, die mit den Knochen, besonders auch hier den Schädeln der erbeuteten Tiere (Renntiere, Seehunde, Walrosse, Wale, Bären, Wölfe, Füchse) vorgenommen werden¹⁰⁴). So haben z. B. die alten Kamtschadalen (Itälmen) nach Stellers Beschreibung aus dem 18. Jahrhundert Schädel und Hüften des erlegten Bären am Dachgiebel ihres Wohnhauses oder auch auf Bäumen in der Nähe der Behausung aufbewahrt¹⁰⁵). Da die Jagd auf Landtiere bei den benachbarten und sprachverwandten Korjaken und Tschuktschen eine sehr untergeordnete Rolle spielt, gibt es von diesen beiden Völkern mehr Angaben über die Aufbewahrung der Knochen und Schädel von den großen Seetieren (Seehunde, Wale, Walrosse), die sie nachher gewöhnlich unter verschiedenen Riten zurück ins Meer lassen. Bogoras beschreibt das Walroßfest der Tschuktschen, wo nach allen Feiern die Knochen, besonders die Schädel der Walrosse, zurück ins Meer geworfen werden¹⁰⁶). Verschiedene Forschungsreisende haben in ihren Berichten die besonderen Kult- oder sog. Opferplätze mit Knochenanhäufungen an den Küsten der von den Tschuktschen und Korjaken bewohnten Gebiete beschrieben¹⁰⁷). Dort hat man u. a. Knochen und Schädel vom Eisbären, dem Renttier, besonders aber von Wal, Walroß und Seehunden vorgefunden. Leider enthalten die Berichte gewöhnlich keine Angaben von den besonderen Umständen, unter denen die Schädel und Knochen aller dieser Tiere an diese heiligen Stellen gekommen sind. Daß es sich hier aber nicht um richtige Opferplätze, d. h. mit Resten von an höhere Gottheiten geopfertem Tieren, sondern mit Verwahrungsorten der Knochen und Schädel von wilden Tieren, die man gejagt hatte und die man auf eine besondere rituelle Art und Weise beisetzen wollte, handelt, dürfte nun im größeren Zusammenhang der Knochenriten an verschiedenen Orten von Nordeurasien als ziemlich sicher gelten. Wie die ähnlichen Riten anderer nordeurasischer Völker, so dürfte auch hier als Zweck der Knochenanhäufungen die Heimschickung und Wiedergeburt des Tieres (oder seines Geistes, seiner Seele) anzunehmen sein¹⁰⁸).

Von den Landtieren hat zuletzt bei den Korjaken auch der Wolf eine gewisse Rolle in ihrem Jagdritual gespielt, die seinesgleichen kaum anderswo in Nordasien findet. (Vgl. aber die Angaben von den Lappen!) — Jochelson berichtet über eine förmliche Verehrung des Wolfes bei den Korjaken, die seine Knochen und seinen Schädel sorgfältig aufbewahrt haben, nachdem sie das Tier getötet hatten. Nach dem Bericht von Jochelson haben die Korjaken dabei namentlich den Schutz ihrer Renntierherden im Auge behalten. Dem Wolfe wurde diese Ehre darum erwiesen, um ihn zu bewegen, die Renntierherden in der Zukunft in Frieden zu lassen¹⁰⁹).

¹⁰³) Batchelor, op. cit., p. 479.

¹⁰⁴) G. W. Steller, Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, Frankfurt und Leipzig 1774, pp. 117, 331; W. Jochelson, The Koryak, I: Religion and Myths. Memoirs of the American Museum of Natural History (Jesup North Pacific Expedition) 6:1, 1905, pp. 65 ff., 86 ff.; W. Bogoras, The Chukchee, II: Religion. Memoirs of the American Museum of Natural History (Jesup North Pacific Expedition) 7:2, 1907, pp. 37 f., 405 ff.

¹⁰⁵) Steller, op. cit., p. 117.

¹⁰⁶) Bogoras, op. cit., p. 405.

¹⁰⁷) Eine Zusammenfassung von verschiedenen älteren Nachrichten von Sarytschew bis Nordenskiöld u. a. enthält z. B. Zelenin, Kult ongonov, pp. 162 f.

¹⁰⁸) Paulson, Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere, pp. 150 f.

¹⁰⁹) Jochelson, op. cit., p. 89 f.

Von den asiatischen Eskimos liegen leider keine Nachrichten vor, die uns etwas über ihr Verhalten zu den Jagdtieren (Seesäugetiere, wie Wal, Walroß und Seehund, kommen bei ihnen in erster Linie in Betracht) aussagen lassen. Dagegen haben wir ein ausreichendes Material über die Aufbewahrung der Jagdtierknochen bei den verschiedenen Eskimostämmen in Nordamerika, die der Verfasser zusammen mit dem Material von den nordamerikanischen Indianern an anderer Stelle besprochen hat¹¹⁰⁾.

2.

Zusammenfassend läßt sich zur Aufbewahrung der Knochen wilder Tiere in Nordeurasien folgendes feststellen:

1. Von den Tieren, deren Knochen man aufbewahrt oder sonst in irgendeiner Art und Weise schont, trifft man in den Angaben folgende an: Bär, Ren, Elch, Hirsch, Fuchs, Hase, Zobel, andere Pelztiere (nicht immer näher angegeben welche), Wolf, Luchs, Vielfraß, Walroß, Seehund, Schwertwal, ferner Vögel und Fische. Der Bär wird am häufigsten genannt. Die Angaben über die Aufbewahrung seiner Knochen sind auch am ausführlichsten. Es muß jedoch hervorgehoben werden, daß die Riten, die man mit den Knochen des Bären vornimmt, sich in keiner Weise grundlegend von denjenigen bei den anderen Tieren unterscheiden. Es liegt hier ein Gradunterschied, nicht aber ein Artunterschied vor. Dies mag z. T. auch davon kommen, daß die betreffenden Riten mit den Bärenknochen an vielen Orten in einem größeren Kultzusammenhang mit den Bärenzeremonien (z. B. der Lappen, Wogulen und Ostjaken, Giljaken und Ainu) eingeschlossen sind und daher die Aufmerksamkeit sowohl der Eingeborenen selbst wie besonders der Forscher und Berichterstatter stärker auf sich gezogen haben als die gewöhnlichen und einfacheren Jagdriten mit den anderen Tieren. Bei verschiedenen Völkern, bei denen die Bärenfeiern entweder fehlen oder schwächer ausgebildet sind (z. B. Tungusen, Jakuten, Jukagiren) treten die Riten mit den anderen Jagdtieren tatsächlich auch in den Berichten stärker hervor.

Bei den Knochenriten am Bären kann man aber die beste Einsicht in die Gedankengänge und Glaubensvorstellungen finden, die dem ganzen jägerischen Ritual mit der Aufbewahrung und Schonung der Tierknochen zugrunde liegen. Der Bär sticht auch als Einzelwesen mehr hervor als die übrigen Tiere, die eher in dem großen Kollektiv der betreffenden Tierart untergehen. Jedoch stechen auch von den größeren Nutztieren z. B. das Wildren und der Elch und Hirsch, von den schädlichen Tieren der Wolf sowie von den Seetieren der Seehund, Walroß und Schwertwal hervor, wenn man die einzelnen Angaben miteinander vergleicht.

2. Im Hinblick auf die Aufbewahrungsart bzw. Bestattungsform der Tierknochen kann man vier gesonderte Gruppen unterscheiden. Erstens die Erdbestattung, d. h. die Begrabung in der Erde, wie es besonders in Lappland mit dem Bären üblich gewesen ist, aber auch sonst zerstreut und vereinzelt über das ganze nordeurasische Gebiet mit verschiedenen Tieren berichtet worden ist. Zweitens haben wir die Baum- oder Plattformbestattung, besonders in Sibirien bei verschiedenen Völkern und mit sehr verschiedenen Tieren. Drittens ist als eine Zwischenform die einfache Auslegung der Knochen auf der Erde, mit oder ohne Bedeckung durch Steine, Holzstämme, Reisig u. a. zu nennen. Vielleicht gehören in diese Gruppe auch die meisten Angaben, wo nur von einer Aufbewahrung der Knochen gesprochen wird, ohne daß man die genauere Art des Verfahrens nennt. — Als eine besondere Gruppe von Aufbewahrung der Tierknochen ist endlich noch die Wasserbestattung zu nennen, die beson-

¹¹⁰⁾ Paulson, Zur Aufbewahrung der Tierknochen im Jagdritual der Völker des nördlichen Nordamerika.

ders bei solchen Tieren ausgeübt wird, dessen Element das Wasser ist, d. h. Wassertiere des Binnenlandes, Fische und Seetiere. Daß man aber auch Knochen von Landtieren ins Wasser versenkt hat, wovon Berichte aus Nordamerika vorliegen¹¹¹⁾, darüber schweigen unsere Angaben aus Nordeurasien. — Auch vom Verbrennen der Knochen erbeuteter Tiere haben wir wenig Nachrichten (Ostjaken und Jenisseier). Von einer sog. Feuerbestattung kann man darum bei den Jagdtieren kaum sprechen.

Einige Forscher (z. B. Gahs und Nachtigall) haben aus der Bestattungsform der Tierknochen weitgehende Folgerungen über den Sinngehalt der Aufbewahrung von Knochen der Tiere überhaupt zu ziehen gesucht¹¹²⁾. Der Verfasser glaubt sich ihnen nicht anschließen zu können. Trotz lokaler Unterschiede in der Bestattungsform kann man kaum etwas über die rituelle Aufbewahrung der Jagdtierknochen und den ihr zugrunde liegenden Glaubensvorstellungen herauslesen, wie man die Knochen beigesetzt hat. Harva, der diese Frage ebenfalls untersucht und besprochen hat, meint, daß sich die Tierbestattung durchgehend den lokalen Bestattungsformen des menschlichen Leichnams anschließt¹¹³⁾.

3. Wichtigere Fingerzeige als die Bestattungsform scheint der Umfang der aufbewahrten Knochen und die Art der letzteren zu bieten. Viele Angaben reden direkt davon, daß das ganze Tier, d. h. wohl alle Knochen, das ganze Skelett, wahrscheinlich auch mit den Weichteilen, aufbewahrt wurden. Natürlich gibt es daneben auch zahlreiche Angaben, aus denen man nicht mit Bestimmtheit herauslesen kann, ob es sich um das ganze Tier (bzw. das ganze Skelett) oder nur um gewisse Teile desselben gehandelt hat.

Besonders oft wird aber gerade der Schädel (Kopf) genannt. Von einer besonderen rituellen Aufbewahrung des Schädels des Bären und anderer Tiere sprechen ja die Angaben über das ganze Gebiet, von Lappland und Finnland bis zu den Giljaken und Ainu im Fernen Osten. Zuweilen, jedoch seltener, werden auch bestimmte andere Knochen erwähnt, die entweder zusammen mit dem Schädel oder, seltener, allein für sich aufbewahrt werden. Teils hat man auch den Schädel (des Bären) gesondert auf einen Baum aufgehoben, die „übrigen oder anderen Knochen“ aber entweder vergraben oder auf eine andere Weise für sich beigesetzt. Neben dem Schädel treten am häufigsten die Langknochen in den Angaben auf.

Zur Aufbewahrung der Tierknochen gehören in einem erweiterten Sinne auch die Fälle, wo man zusammen mit den Knochen noch einzelne Weichteile des Tieres (Fleisch, seltener auch das Fell) aufbewahrt hat. In vielen Fällen scheint es sich auch um die Aufbewahrung von ganzen Tierleichen zu handeln, besonders von kleineren Tieren (Pelztiere aber gewöhnlich ohne Felle) oder von größeren Raubtieren, die man nicht zur Nahrung heranzog. Solche Angaben sind in der Hinsicht interessant, da sie zeigen, daß man bestrebt gewesen ist, von den wilden Tieren so vieles aufzubewahren wie möglich, d. h. was der Mensch nicht selbst direkt bedurfte und für sich in Anspruch nahm. Bei der Aufbewahrung der einzelnen Teile (z. B. des Schädels) hat man aber diese als für das ganze Tier repräsentativ betrachtet.

Zuletzt gehört hierher auch noch das an vielen Stellen berichtete Verbot, die Knochen der Tiere zu brechen oder auf eine andere Art und Weise zu beschädigen. Dieses Verbot kann auch ohne eine eigentliche Aufbewahrung vorkommen, wie es eine Reihe von Angaben aus Nordamerika zeigen¹¹⁴⁾. In Nordasien ist dies dagegen selten.

4. Die meisten Angaben schweigen über die Ursache oder das Motiv für die rituelle Aufbewahrung der Tierknochen. Sie schildern nur das rituelle

¹¹¹⁾ Paulson, op. cit.

¹¹²⁾ S. Anm. 4 mit der dort angeführten Literatur!

¹¹³⁾ Holmberg, Über die Jagdriten, p. 40. Vgl. auch Harva, Die religiösen Vorstellungen der altasiatischen Völker, pp. 440f.

¹¹⁴⁾ Paulson, Zur Aufbewahrung der Tierknochen im Jagdritual der Völker des nördlichen Nordamerikas.

Verfahren selbst oder erwähnen nur das Vorkommen der Sitte ohne jegliche Erläuterungen. Wo aber die Motivierung der Handlung durch die Eingeborenen selbst wiedergegeben worden ist, heißt es meistens einfach, daß man mit der Aufbewahrung der Knochen diese vor den Hunden und anderen Tieren schützen wolle. Seltener ist auch davon die Rede, daß das getötete Tier — oder seine „Seele“, sein „Geist“ — am Geschick der irdischen Überreste interessiert ist, oder daß es sogar direkt ein besonderes Verfahren mit diesen fordere. Hierher gehören denn auch die oben wiedergegebenen Sagen, nach denen das Tier — oder die Tiere im allgemeinen — einst eine rituelle Aufbewahrung ihrer Knochen verlangt haben.

Zuweilen heißt es in den Angaben auch, daß die Eingeborenen so verfahren, um das getötete Tier nicht zu erzürnen, um nicht seine Rache auf sich zu ziehen usw. Damit taucht dann zugleich auch meistens das Moment hervor, daß man sich ein gutes Jagdglück zu sichern hofft, wenn man die körperlichen Überreste bzw. die Knochen des erlegten Tieres auf eine gewisse rituelle Art und Weise schont und beisetzt. Man hofft, sich durch die genaue Verfolgung der Riten, Gebote und Verbote zukünftiges Jagdglück zu sichern, sich vor dem Angriff der betreffenden Tiere auf der kommenden Jagd zu schützen usw. So heißt es z. B. vom Bären, daß er sich von einem Jäger, der seine Knochen (bzw. den Schädel und die Langknochen) richtig behandelt hat, leichter fangen läßt, oder daß er einen, der dies versäumt hat, im Walde bei der Jagd angreifen und töten wird.

Sehr aufschlußreich für die hinter dem Brauchtum liegenden Vorstellungen ist es, daß man in einer Reihe von Angaben (z. B. bei den Lappen, Wogulen und Ostjaken, Giljaken und Ainu) den Bären aufmuntert, nach den an seinen Knochen vollzogenen Riten zu den anderen Tieren seiner Gattung zu gehen und diesen die Verehrung und gute Behandlung mitzuteilen, die ihm die Menschen haben zuteil werden lassen. Er soll auch den anderen Bären empfehlen, sich in Zukunft vom Jäger willig fangen zu lassen. Zuweilen wird auch ein besonderer Ort erwähnt, wohin das Tier sich nach dem Tode begibt oder begeben soll. Die Giljaken sprechen in dieser Hinsicht vom „Herrn des Urwaldes“ oder vom „Herrn des Berges“ (auf dem höchsten Berge). Die Tungusen schicken die Seelen verschiedener Tiere „gegen Westen“, d. h. in ein im Westen gelegenes Totenland. Die Ainu weisen den Bären und die anderen Tiere auf die Berge — in ihr „Himmelreich“ (Batchelor). Der Bärengestalt begibt sich nach der Vorstellung der Wogulen und Ostjaken in den Himmel zu seinem Vater, dem Himmels Gott, in der Vorstellung der alten Finnen aber in das „Waldheim“, d. h. in den Wald. Bei den Lappen sind es die Berge, wohin sich der Bär nach der Bärenfeier endlich aufmacht.

Eine interessante Gruppe für sich bilden solche Angaben, wo neben der Annahme einer einfachen Weiterexistenz des getöteten Tieres in einer Form, die gewöhnlich nicht näher angegeben wird (z. B. als „Seele“, „Geist“), noch der Gedanke oder die Vorstellung von einer Wiederbelebung oder Auferstehung auftaucht. So glaubten die Lappen an eine „langsame Auferstehung“ des getöteten Bären aus seinen Knochen, aus seinem Skelett, oder von „neuen Bären“ und „neuen Vögeln“, die sich aus den Knochen der getöteten Tiere bilden sollten. Ähnliche Angaben haben wir von nordasiatischen Völkern (z. B. den Ainu). An anderem Ort heißt es einfach, daß das Tier wieder zum Leben kommen wird, wenn seine Knochen richtig und sorgfältig aufbewahrt worden sind (z. B. bei den Jukagiren).

Daß die Vorstellung von der Seele oder dem Geiste des Tieres bei der Aufbewahrung der Knochen einen zentralen Platz eingenommen hat, kann aus vielen Angaben festgestellt werden (z. B. Wogulen und Ostjaken, Jenisseier, Giljaken, Ainu, Jukagiren u. a.). — In den Schilderungen über die Bärenzeremonien der ob-ugrischen Völker wird ausdrücklich gesagt, daß dem Körper,

den irdischen Überresten des erlegten Bären, eine so große Achtung erwiesen wird, „weil sein Schatten [d. h. die schattenhaft vorgestellte Seele, die Freiseele i s „Schatten“] eine solche fordert¹¹⁵⁾. Die Aufbewahrung des Bärenschädels, wovon die meisten Angaben handeln, soll die „Heimschickung“ der „Schatten-seele“ des Tieres bezwecken, da der Schädel ja allgemein als Sitz dieser Seele beim lebenden Wesen (Mensch und Tier) angesehen worden ist¹¹⁶⁾. Die „Schattenseele“ des Bären soll sich nach den bei der Bärenfeier gesungenen Liedern in den Himmel zum Himmels-gott erheben, von dem der Bär auch einmal zu den Menschen auf die Erde niedergelassen worden ist¹¹⁷⁾. Daß die unsterbliche Seele des Bären sowie verschiedener anderer Tiere ihren Sitz während des Lebens gerade im Schädel hat, der darum nach dem Töten des Tieres bei der Zeremonie der „Heimschickung“ besonders aufmerksam behandelt und aufbewahrt werden muß, scheint eine vielen nordeurasischen Völkern geläufige Anschauung gewesen zu sein (so z. B. Lappen, Finnen, Wogulen und Ostjaken, Giljaken, Ainu u. a.).

Aber auch dort, wo nicht von der „Seele“ oder dem „Geist“ des Tieres die Rede ist, sondern einfach von einem Weiterleben des Tieres in einer körperlosen Existenzform gesprochen wird, haben wir es offenbar mit der Anschauung von einer als Totengeist weiterexistierenden Freiseele zu tun¹¹⁸⁾. Es ist einfach das Tier in seiner außerkörperlichen, „geistigen“ (im primitiven, halbmaterialisierten Sinn!) Gestalt, das nach dem Tode — wie auch der Mensch — sein Leben fortsetzt¹¹⁹⁾.



Die von verschiedenen Forschern¹²⁰⁾ dargebotenen Erklärungsversuche zur rituellen Aufbewahrung der Jagdtierknochen und den damit verbundenen Jagdriten haben das Problem bereits von sehr verschiedenen Seiten her zu beleuchten vermocht. Auf eine Wiederholung der Resultate aller dieser Versuche kann daher an dieser Stelle verzichtet werden. Eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse soll jedoch im Rahmen dieser Besprechung gegeben werden.

Seit jeher stimmen die Forscher darin überein, daß es die Seele (oder der „Geist“) des getöteten Tieres ist, derentwegen man vorgibt, die Riten an den Knochen zu vollziehen (so z. B. Frazer, Harva u. a.). — „Seele“ ist in diesem Sinne so gut wie das Tier selbst in seiner postmortalen Erscheinungsform und entspricht, wie wir gesehen haben, genetisch der sog. Freiseele des lebenden Tieres¹²¹⁾. Obwohl es nicht überall das ganze Tier oder das ganze Skelett ist, das aufbewahrt und auf eine besondere rituelle Art und Weise behandelt (bzw. bestattet) wird, sondern zumeist nur ein Teil (z. B. der Schädel oder gewisse Knochen), von dem die Rede ist, so dürfte es doch aus den Angaben ohne weiteres hervorgegangen sein, daß man stets das Tier als Ganzes gemeint hat, das nach dem Prinzip *pars pro toto* in einem — in der Regel in einem besonders wichtigen — Teil des Körpers erhalten gedacht worden ist. Zumeist ist es der Schädel gewesen, der das ganze Tier vertreten hat.

Nun bietet sich das Tier dem primitiven Jäger aber in der Regel nicht gesondert als ein individuelles, sondern als ein Artwesen dar, d. h. als ein Wesen, das in der gesamten Gattung, der Tierart, gewissermaßen aufgeht und verschwindet. Die individuelle Seele des Tieres verschwindet deshalb auch zumeist in der sog. kollektiven Seele der betreffenden Tierart. Wie die Vorstellung von der Seele des Tieres oder einer bestimmten Tierart leicht in die von einem kollektiven Schutzgeist einer Tiergattung übergehen kann, hat für Nordame-

¹¹⁵⁾ S. Anm. 54.

¹¹⁶⁾ Paulson, Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere, p. 150 f.

¹¹⁷⁾ S. Anm. 55.

¹¹⁸⁾ Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker, pp. 226 ff.

¹¹⁹⁾ Paulson, Die Vorstellung von den Seelen der Tiere, p. 151.

¹²⁰⁾ S. Anm. 4.

¹²¹⁾ Paulson, op. cit., 151.

rika Hultkrantz und für Nordeurasien der Verfasser nachgewiesen¹²²). Natürlich gibt es hierbei ganz große Unterschiede zwischen den einzelnen Tierarten. Die individuelle Seele oder der Totengeist des mächtigen Bären tritt z. B. sehr viel stärker als eine individuelle Gestalt hervor, als die Seelen oder „Geister“ der kleineren oder weniger bedeutenden Tiere, die leichter in ihrer Gattung, ihrer kollektiven Artheit verschwinden. Eine besonders reich entwickelte Ideologie von den individuellen und kollektiven Tierschutzgeistern haben die Jukagiren in Sibirien.

In den Angaben treffen wir denn auch darauf, daß man die Riten an den Knochen der erlegten Jagdtiere öfters wegen dem Schutzgeist des einzelnen Tieres oder einer bestimmten Tierart unternommen hat¹²³). Neben dem Schutzgeist einer bestimmten Tierart kann auch ein allgemeiner Schutzgeist der Tiere, z. B. der „Waldherr“ bei den Jakuten oder „Herr des Urwaldes“, „Herr des Berges“ bei den Giljaken (einen ähnlichen „Herrn des Meeres“ haben nach ihnen alle Seetiere) in Betracht kommen, der die rituelle Behandlung der Tierknochen verlangt und überwacht¹²⁴).

Friedrich hat auf den Gedanken der Wiederbelebung aus den Knochen der Tiere aufmerksam gemacht, der in Verbindung zum „Waldherrn“ (ein allgemeiner Tierschutzgeist oder eine Jagdgottheit überhaupt) gebracht worden ist. Er muß jedoch selbst zugeben, daß dies nicht direkt aus den Berichten belegt werden kann¹²⁵). Harva, der sich auch mit der Rolle des Waldgeistes bei der Aufbewahrung der Tierknochen beschäftigt hat, will dagegen nichts von einer solchen Funktion des Waldgeistes wissen¹²⁶).

Die Theorie von der Aufbewahrung der Jagdtierknochen als eines ursprünglichen Opfers an den Himmelsgott oder das sog. Höchste Wesen (Gahs, Schmidt, Nachtigall) muß als übertrieben zurückgewiesen werden¹²⁷). Das sog. Himmelsopfer kann nicht als älter angesehen werden als die von dieser Schule für sekundär erklärten Jagdriten (Gahs „totemistische Magie“, „Jagdmagie“). Ist die letztere doch so gut wie überall in der zirkumpolaren und subpolaren Zone von Lappland bis nach Labrador verbreitet¹²⁸), wogegen von einem eigentlichen Opfer an den Himmelsgott nur bei einer Reihe nord- und zentralasiatischer Hirtenvölker die Rede sein kann — und dann nur mit Haustieren, nie aber mit Jagdtieren.

Der Gedanke der Wiederbelebung aus den Knochen (Friedrich) begegnet uns an verschiedenen Orten in einer Reihe von Angaben. Man muß dazu aber gleich feststellen, daß es sich in der Vorstellung der Eingeborenen vielmehr um eine fortgesetzte Existenz des Tieres — also um ein Weiterleben — als um eine regelrechte Wiederbelebung mit Auferstehungsgedanken handelt. (Vgl. dazu die aufschlußreichen Angaben bei den Lappen!)

Fragt man sich nun, wie es z. B. Friedrich in seiner bahnbrechenden Untersuchung getan hat¹²⁹), welche Gedankengänge den Riten mit den Jagdtierknochen und der damit verbundenen Vorstellung von einem Weiterleben des Tieres zugrunde liegen, so kann zunächst festgehalten werden, daß es sich unter keinen Umständen um eine Auffassung handelt, nach der die sog. Lebensseele (Körperseele)¹³⁰ in den Knochen — im Skelett oder in einem wichtigen

122) Åke Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians. A Study in Religious Ethnology*. The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm (Statens Etnografiska Museum), Monograph Series, Publication No. 1, Stockholm 1953, pp. 483 ff., 497 ff.; Ivar Paulson, *Die Vorstellungen von den Seelen und Schutzgeistern der Tiere bei einigen nordasiatischen (sibirischen) Völkern*. „The Supernatural owners of the Nature: Nordic Symposium on the religious conceptions of ruling spirits (genii loci, genii speciei) and allied concepts“ (Stockholm, im Druck).

123) S. z. B. Paulson, op. cit.

124) Paulson, op. cit.

125) Friedrich, *Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens*, p. 203.

126) Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 445.

127) S. Anm. 4 mit der dort angeführten Literatur!

128) Vgl. Paulson, *Zur Aufbewahrung der Tierknochen im Jagdritual der Völker des nördlichen Nordamerikas*.

129) Friedrich, op. cit.

130) Zum Begriff Lebensseele s. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, pp. 227 ff.

Teil desselben, bzw. dem Schädel — erhalten bleibt¹³¹). Nicht die Lebensseele, das qualitative Prinzip der Lebendigkeit im menschlichen und tierischen Körper — das ja in der Regel mit dem Eintreten des Todes aus dem Körper entflieht, verschwindet —, sondern eine quantitative Wesenheit, der sog. Lebensstoff, erhält sich in den meist dauerhaftesten Teilen des Körpers, den Knochen¹³²). Beim Jagdwild hat dies zu verschiedenen jagdmagischen Bräuchen geführt, vor allem zur Aufbewahrung der Knochen. Beim Opfertier kommen wieder andere, religiöse Motive hinzu¹³³). Beim Menschen wiederum andere, eschatologische Gedankengänge und Spekulationen¹³⁴).

Als eine weitere Ursache für die Aufbewahrung der Knochen muß stets der Gedanke an die unsterbliche Seele, an den überlebenden Totengeist des Tieres (sowie des Menschen) in Betracht gezogen werden. Beide — Seele oder Geist sowie der Körper (bzw. die dauerhaftesten Überreste des Körpers, die Knochen, das Skelett oder nur ein Teil desselben, besonders der Schädel — stellen ja je für sich das Geschöpf in toto, in seiner ganzen, geschlossenen, persönlichen, postmortalen Identität dar. Das tote Tier ist, genau wie der tote Mensch, für die primitive Anschauung stets doppelt vorhanden: einerseits als Leichnam oder Kadaver, andererseits aber als die überlebende Seele, der Totengeist, d. h. die körperlose Existenzform des Geschöpfes. Beide Vorstellungen stehen miteinander in einer mystischen Wechselbeziehung, so daß die Beschädigung der körperlichen Überreste — etwa der Knochen — einen ähnlichen Schaden an der „Seele“ oder dem „Geist“ hervorrufen würde. Ist doch die Seelenvorstellung der Primitiven bei weitem nicht mit unserem abstrakten Seelenbegriff zu vergleichen, sondern enthält recht handgreiflich massive und materialistische Momente¹³⁵).

Der Glaube an die Seele oder die Seelen der Tiere¹³⁶), die den Tod des Geschöpfes überleben und es post mortem in totaler persönlicher Identität repräsentieren, hat somit sehr wichtige Folgen für die Gestaltung der jagdmagischen und religiösen Riten der primitiven Völker gehabt.

Zuletzt sei noch auf eine wichtige Seite des Problemkomplexes hingewiesen. Mit Harva kann gesagt werden: „Wahrscheinlich sind gerade die Waldtiere selbst ursprünglich Gegenstand aller mit der Jagd zusammengehörenden Bräuche und Vorstellungen gewesen“¹³⁷). Die Grundlage der Tierverehrung — soweit es um die postmortalen Riten und Zeremonien geht — ist dieselbe wie beim Totenglauben: die Seelenvorstellungen. Darauf weist auch dies hin, daß das Beutetier, erst wenn es erledigt, also als Toter, eine größere Verehrung erfährt. Tierverehrung ist hier Totenkult, könnte ohne Übertreibung mit Karjalainen gesagt werden¹³⁸).

Tiefst zugrunde liegt aber hier, wie überall in der Tierverehrung (Animalismus), das Gefühl des Menschen, besonders des primitiven Jägers, in einer mystischen Wesensverwandtschaft zu den Tieren zu stehen. Am Schluß seiner Untersuchung über die Vorstellungen von den Seelen der Tiere (und Pflanzen sowie der leblosen Objekte) bei den nordamerikanischen Indianern erklärt Hultkrantz darüber sehr zutreffend: „The hypothesis we have advanced, above also gives us an insight into a piece of human psychology. In the development

131) Z. B. Olof Pettersson, *Jabmek and Jabmeaimo. A Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion*. Lunds Universitets Årsskrift, N. F., Avd. 1, Bd. 52, Nr. 5, pp. 54 f. Vgl. auch Friedrich, op. cit.

132) Hultkrantz, op. cit., 160 ff., 180 ff., 190 ff., wo der Unterschied zwischen den Begriffen Lebensseele und Lebensstoff herausgearbeitet ist. Vgl. auch Paulson, op. cit., p. 232.

133) S. z. B. Meuli, op. cit.

134) S. z. B. Hultkrantz, op. cit., pp. 412 ff.

135) Ernst Arbmán, *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien, I–II. Le Monde Oriental* 20–21, Uppsala 1926–27 (grundlegend zum primitiven Seelenglauben überhaupt). Vgl. dazu auch Hultkrantz, op. cit. und Paulson, op. cit. (regionale Untersuchungen).

136) Paulson, *Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere bei den nordeurasischen Völkern*.

137) Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 394.

138) Karjalainen, op. cit., p. 48.

of the belief in souls among animals, plants and objects we find a pure expression of the fellow-feeling of the primitive hunter and collector with the Nature" ¹³⁹⁾). Ähnliche Gedankengänge hat in seiner kleinen Schrift über das Tier als Gott, Dämon und Ahne auch Findeisen entwickelt ¹⁴⁰⁾, und der russische Sibirienforscher A. A. Popov hat diese Einstellung der Primitiven gegenüber der Natur, mit der sie sich „assimiliert“ fühlen, in einer rezenten Untersuchung über die religiösen Vorstellungen der Dolganen sehr passend Assimiljatismus genannt ¹⁴¹⁾).

¹³⁹⁾ Hultkrantz, op. cit., p. 497.

¹⁴⁰⁾ Findeisen, op. cit.

¹⁴¹⁾ A. A. Popov, *Perežitki drevnich doreligioznych vozžrenij dolganov na prirodu*. Sovjetskaja Etnografija 1958:2, pp. 80 ff.

Bewahrung und Schwund der traditionellen Gegenstandskultur im Süden Portugals

Von
Wilhelm Giese

Mit 1 Abbildung

Das erste Mal habe ich den Süden Portugals, Alentejo und Algarve, im Herbst 1927 besucht. Erst im Frühjahr 1959 konnte ich die Landschaften erneut bereisen, wobei ich mich dieses Mal hinsichtlich Algarves auf den östlichen Teil, den Sotavento, beschränkte. Im Frühjahr 1957 hatte ich kurz im äußersten Norden des Alentejo einige Tage verbracht. Der Abstand der beiden Reisen von 1927 und 1959 legte es nahe, die Veränderungen der Volkskultur zu beachten, die sich im Alentejo und in Algarve in der Zwischenzeit von einundzwanzig und einem halben Jahr vollzogen haben, sowie den Ursachen für Bewahrung des alten Zustandes oder Kulturwandel nachzuspüren. Die folgenden Bemerkungen können und sollen dieses auch allgemein interessierende Thema keineswegs erschöpfend behandeln, sondern nur wenige wesentliche Züge festhalten.

Der Alentejo ist auch heute noch ein Gebiet, in dem Landwirtschaft und Viehzucht das Leben bestimmen. Das alte Wirtschaftssystem ist also intakt geblieben, und die Darstellungen des Wirtschaftslebens von J. da Silva Picão¹⁾ und L. da Cunha Gonçalves²⁾ gelten auch heute noch im wesentlichen, ebenso wie die Schilderungen von Schriftstellern wie Fialho d'Almeida³⁾, Manuel Ribeiro⁴⁾ und Brito Camacho⁵⁾. Das ließ sich übrigens schon erkennen aus den Seiten, die der Schweizer J. Job im Jahre 1951 dem Alentejo gewidmet hat⁶⁾.

Die alentejanischen Städte sind seit meiner ersten Reise kaum gewachsen, nur in Beja sind wenige Straßenstücke hinzugekommen, und in Moura sind nach dem Bahnhof zu neue Häuser errichtet worden. Sonst zeigen die Städte die alte, eigenartige Geschlossenheit, die darauf beruht, daß die traditionellen, auf dem Berberhaus beruhenden Häuser⁷⁾ durchaus das Stadtbild beherrschen, aufgelockert durch einige alte Adelssitze (so vor allem in Évora), durch Kirchen und Klöster und durch große städtische Häuser (in Évora mit Arkadengängen) des 17. bis 19. Jahrhunderts um die großen Plätze oder an der Hauptstraße. Diese Geschlossenheit macht einen besonderen Reiz dieser Städte aus. Von der Ferne gesehen wirken die weißen Städte Vila Viçosa, Estremós, Beja, Moura, in der glühenden Landschaft eingebettet, insbesondere wenn zwischen den Häusern noch einzelne Palmen aufragen, wie Städte Nordafrikas. Die Städte wirken aber gegen damals (1927) gepflegter. Von Gemeinde und Staat wird alles getan, die Städte wohlgefällig zu präsentieren. Jeder Hausbesitzer sorgt dafür, daß die Gebäude stets tadellos geweißt sind. Die Rua do 1.º de Dezembro in Moura zeichnet sich aus durch schönen Blumenschmuck an den Fenstern und Balkonen. Man hat auch denkmalpflegerisch dafür gesorgt, daß historische Bauten von entstellenden Wohn- und Nutzungsgebäuden befreit (Kastelle von Elvas, Beja) oder instand gesetzt wurden (Estremós). Der Fremdenverkehr ist im Alentejo offensichtlich gering, was wohl zum Teil ebenfalls eine Folge der

1) „Através dos campos“, 2. Aufl., Lissabon 1947.

2) „A vida rural do Alentejo“, Coimbra 1922.

3) „O país das uvas.“

4) „A planície heroica“ und „A batalha nas sombras“.

5) „Quadros alentejanos“, Lissabon 1925, und „Gente rústica“, 2. Aufl., Lissabon 1927.

6) „Portugal“. Erlenbach-Zürich 1951, S. 159–191.

7) Siehe meine Ausführungen RDTP (= „Revista de dialectología y tradiciones populares“) VII, Madrid 1951, S. 582 (nebst Karte S. 588).

sich selbst genügenden Wirtschaft ist. In Elvas, Évora und Beja sind es die gleichen Gasthöfe wie damals, die zur Verfügung stehen. In Estremós hat ein modernes Hotel ein älteres Unternehmen abgelöst. In Moura hat man einen Adelspalast des 18. Jahrhunderts zu einem Hotel umgebaut: eine prachtvolle Unterkunft in dem abgelegenen, verlorenen Städtchen, während die Hauptstädte Beja und Évora nur ihre alten Gasthäuser kennen. Freilich ist das Hotel Eborense in Évora modernisiert und besitzt eine neuzeitliche Dependence, ein in der Zwischenzeit neugeschaffenes Hotel mußte aber seinen Betrieb wieder einstellen.

Mit den traditionellen Wohnhäusern sind auch die Schornsteine erhalten. Alentejanische Schornsteine sind in der Abbildung die Formen 1 bis 5, 11 und 16. Die großen Kamine 1 und 2 sind für den Alto Alentejo charakteristisch. Form 1, die auch in Moura auftritt, ist ferner typisch für Olivenza, einer portugiesischen sprachlichen Enklave im spanischen Extremadura. Form 3 aus Elvas findet sich auch in Algarve. Die Form 4 kenne ich nur aus Moura, 11 nur aus Estremós. Form 16 kommt gleichermaßen im Alentejo und in Algarve vor, aber auch in Santarém im Ribatejo⁸⁾.

Fensterschutz aus sich schräge kreuzenden Gitterstäben (rótulas) konnte ich noch an einem Fenster eines Hauses in der Rua da Capelinha in Beja feststellen⁹⁾. In derselben Straße bietet ein Haus graue Fensterumrahmungen mit oben aufgesetzten Bogen (zwei Bogen nebeneinander je Fenster). Entsprechend finden sich an zwei Häusern der Rua do 5.º de Outubro in Portalegre rokoke Fensterumrahmungen. Eiserne Fenstergitter, in ihrem unteren Teile vorgewölbt, sah ich an Häusern in Évora und in Moura.

Überall in Alentejo wie in Algarve finden sich im oberen Teil von Dachbrüstungen und Umfassungsmauern der Gärten und Höfe Mauerdurchbrechungen, die dadurch gebildet werden, daß man eine Reihe von Ziegeln so horizontal aneinanderreihet, daß ein Zickzackband entsteht. Derartige Brüstungsverzierungen finden sich auch im spanischen Extremadura. Auch andere Zierformen als Mauerunterbrechung sind im Alentejo anzutreffen¹⁰⁾.

Die regionale Männertracht ist ebenfalls ausgezeichnet erhalten. Sie wird gekennzeichnet durch 1. den Wollmantel mit Pelerine (Estremós, Évora, Reguengos de Monsarás)¹¹⁾, 2. den halblangen Mantel mit Pelz an den Schultern (Estremós), 3. den bis zur Kniekehle reichenden, in der Taille vorn ausgeschnittenen Schafspelzmantel mit weiten Ärmeln, die nur die obere Hälfte der Oberarme bedecken (Estremós, Évora)¹²⁾, 4. den Schafspelzmantel wie unter 3, aber mit frackartigem Schnitt unten und hinten — jedoch ohne Schlitz (Estremós, Évora, Moura), 5. das Jackett mit Pelzkragen (Elvas, Estremós, Évora, Reguengos de Monsarás, Beja).

Auch im Transportwesen hält man am Althergebrachten fest. In Elvas und Estremós sah ich noch die herkömmlichen alentejanischen Bauernwagen, zweirädrige Planwagen.

Im Jahre 1927 benutzte man zum Transport der Wasserkrüge in Évora, Estremós und darüber hinaus Schubkarren für zwei Krüge nebeneinander oder hintereinander. Diese Schubkarren waren zum Teil noch mit Scheibenrad ausgestattet, aber auch schon mit hölzernem oder eisernem Speichenrad¹³⁾. Infolge der neuzeitlichen Wasserversorgung werden die Schubkarren für diesen Zweck nicht mehr verwendet, sie dienen aber heute noch zum Transport von

8) Über die künstlerischen Schornsteine Südportugals siehe auch Virgílio Correia, „Etnografia artística portuguesa“, Barcelos 1937, S. 133—144 (mit Abb.).

9) Das ebenfalls mit solchem Gitterwerk versehene Fenster aus der Travessa do Ulmo in Beja, das in „Guia de Portugal“ II, Lissabon 1927, S. 149 abgebildet ist, existiert nicht mehr.

10) Siehe RDTP VII, 579, Abb. 6c.

11) Den gleichen Mantel sah ich 1957 bei älteren Bauern in Bragança (Trás-os-Montes).

12) Siehe das zweite Photo nach S. 191 in dem genannten Buch von J. Job, wo die beiden wiedergegebenen Mäntel aber länger sind.

13) Siehe meine Angaben „Zeitschrift für romanische Philologie“ LIV, Halle 1934, S. 516.

Lasten und Gepäck in Estremós, Évora, Beja und Moura. An den kreisförmigen Ausschnitten des Tragbretts läßt sich der ehemalige Zweck, Aufnahme von Krügen, noch ablesen. Diese Schubkarren besitzen in Moura Räder ganz aus Eisen; in den anderen Orten wird das Rad aus einem kräftigen, breiten, gleich-armigen Holzkreuz gebildet, dem ein Eisenreif aufsitzt.

Wie wir gesehen haben, ist also der Alentejo außerordentlich konservativ, wenngleich es durchaus nicht an Fortschritten fehlt. Das Bild ist aber ein völlig anderes, wenn wir das 1927 noch so ursprüngliche östliche Algarve mit dem Algarve von 1959 vergleichen. Wir können dabei das westliche Algarve ruhig außer Betracht lassen, das ich 1959 nicht besucht habe, da hier eigentlich nur Silves altertümliches Gepräge zeigte, während Portimão und Lagos schon damals Orte der Fischkonservenindustrie waren, wenig charakteristische Küstenorte. Der Sotavento befindet sich in einem Modernisierungsprozeß, den der Beobachter von 1927 nicht für möglich gehalten hätte. Der Grund liegt, abgesehen von dem allgemein menschlichen Streben nach Fortschritt, in der günstigen Verkehrslage und in der Industrialisierung, die in Loulé sehr weit vorgeschritten ist und die auch das Wirtschaftsleben von Olhão stark bestimmt. Natürlich ist auch das Altüberkommene noch da. Gerade die Mischung des Alten und des Neuen, des Absterbenden, des Neuen und Wachsenden, aber auch des Bewahrten, ist reizvoll zu beobachten.

Weitgehend erhalten ist das alte Haus berberischen Ursprungs, dessen Urform das einräumige Kubushaus ist¹⁴). Erhalten ist das Flachdach in Loulé, Faro, Olhão, Fuzeta und Tavira. Neben ihm findet sich das ebenfalls für Algarve charakteristische Vierseitdach in Loulé, Faro, Luz de Tavira, Tavira. Andere Dachformen sind das einfache Satteldach (in Loulé, Faro und Tavira) und das Sattelwalmdach (in Loulé, Faro und Tavira).

Eine besondere Eigentümlichkeit im Sotavento sind die den Flachdächern aufgesetzten Häuschen, die das Treppenende enthalten. Sie finden sich auch in Spanien, in Andalusien (Cádiz, San Fernando, Puerto Real, Sanlúcar de Barrameda, Sevilla, Almería) und darüber hinaus (Murcia, Alicante, Castellón de la Plana, Vinaróz, Barcelona, Ibiza), auf den Kanarischen Inseln (Tenerife: Puerto de la Cruz; Gran Canaria: Las Palmas und Puerto de la Luz), in Neapel, Amalfi, auf Ischia und in Apulien. Sie sind im Orient allgemein. Aus Marokko kenne ich sie aus Tanger, Rabat, Casablanca, Safi und Marrakesch. Bei den algarvischen Häuschen mit dem Treppenende ist nun aber auch deren Flachdach mit einer Mauerbrüstung versehen und wird mittels einer steinernen Außentreppe vom Flachdach des Hauses aus erreicht¹⁵). Derartige Dachkonstruktionen zeigen heute noch die meisten Häuser der Stadt Olhão, wovon man sich leicht überzeugen kann, wenn man das Dach eines dieser Dachhäuschen besteigt und von seiner Höhe einen Blick über die umliegenden Dächer gewinnt. Sie findet sich aber auch bei mehreren Häusern in Faro und selbst an einer Reihe von Häusern in São Brás de Alportel, das bereits im Gebirge liegt.

Ein anderes konservatives Element im algarvischen Hausbau sind die Schornsteine (s. Abb.: Formen 3, 5 bis 10, 12 bis 17). Die Form 3, die sich auch in Elvas fand, konnte ich nur bei Estoi und in Olhão feststellen. Form 5, rund (Faro), und 6, viereckig (Faro, Tavira), sind mächtige Kamine. Algarve übertrifft den Alentejo an Reichtum der Kaminformen. Viele algarvische Schornsteine sind ein vollendeter Ausdruck der Volkskunst, so die zierlichen, schlanken Kamine 7 (Faro)¹⁶), 8 (Loulé) und 9 (São Brás de Alportel), die Formen 10, 12 und 13 (alle aus Luz de Tavira) sowie 14 (Fuzeta). Es ist eine Freude

¹⁴) Siehe meinen Beitrag „Sobre a origem das vélhas casas olhanenses“ in der Zeitschrift „Portucale“ V, Porto 1932, S. 145—150 und RDTP VII, 582.

¹⁵) Abb. RDTP VII, 584, Abb. 7c. Zur Dachkonstruktion siehe meine Ausführungen „Portucale“ V, 145—146 und meinen Beitrag „O problema da coteira algarvia“, Coimbra 1935 (auch in der Zeitschrift „Biblos“ XI, 54—59).

¹⁶) Einen ganz entsprechenden Schornstein fand ich (1959) in Santarém, wo jedoch die schlitzenförmigen Öffnungen nur die obere Hälfte der Schlitz des Schornsteins aus Faro einnehmen.

am einfach gewonnenen Ornament festzustellen: Reihenanordnung, kreuzförmige Aufgliederung von Rechtecken (Formen 8, 9, 10, 14). Wie weit hier der Kunstausbübung des einzelnen Spielraum gelassen ist, ergibt sich daraus, daß eine Reihe von Formen auf einen Ort, ja ein Haus beschränkt ist (5 und 7 auf Faro, 8 auf Loulé, 9 auf São Brás, 14 auf Fuzeta, 10, 12 und 13 auf Luz).



Schnornsteine aus dem Alentejo und aus Algarve

- 1 Vila Viçosa, Estremós, Évora, Monsarás, Moura, Portalegre (in verschiedenen Varianten); Olivença.
 2 Vila Viçosa und Portalegre; in Vila Viçosa auch mit 2, 4 und 5 Abzugsaufsätzen, in Estremós mit 2.
 3 Elvas; Estoí, Olhão. 4 Moura. 5 Faro; ähnlich in Évora. 6 Faro, Tavira (Öffnungen in der Breitseite).
 5–12, in der Schmalseite; 3–6). 7 Faro (ähnlich Santarém, nicht Öffnungen, die nicht so weit herunterreichen).
 8 Loulé. 9 São Brás de Alportel. 10 Luz de Tavira. 12 Luz de Tavira. 13 Luz de Tavira.
 14 Fuzeta. 15 Loulé, Tavira. 16 Elvas, Vila Viçosa, Estremós, Moura; Faro, Olhão, Fuzeta, Tavira; Santarém.

Auch die altertümlichen Fenstergitter aus sich kreuzenden Stäben (wie in Beja) sind an zwei Häusern Faros in je einem Exemplar erhalten; in dem einen Falle ist das Gitterfenster in eine obere und eine untere Hälfte untergliedert, im zweiten Falle in vier Teile (zwei oben, zwei unten).

Wenn so das Alte durchaus erhalten ist in der Architektur der Städte, so sind andererseits neue Stadtteile oder Straßenzüge entstanden, die ein durchaus modernes Gepräge zeigen und gleichzeitig Zeugnis ablegen für das Wachstum der Städte. Nur der kleine Ort Luz de Tavira und der Fischerort Fuzeta haben den ehemaligen Charakter ganz bewahrt. Bei Fuzeta hat man jedoch bereits westlich des Ortes neuzeitliche Fabrikanlagen errichtet. In Loulé ist zur alten Stadt eine prächtige Avenida mit hohen, schönen Häusern und moderner Markthalle im Osten der Stadt hinzugekommen. In Faro sind die großen mitten in der Stadt befindlichen Gärten der Bebauung mit Neubauten anheimgefallen, und in den Ausfallgebieten, im Norden und Westen sind neue Straßen mit modernen Häusern entstanden. Im Hotel Aliança besitzt die Stadt eine gepflegte, moderne Unterkunftsstätte mit allem heute verlangten Komfort. In den Hauptkaufstraßen sind viele Läden modernisiert oder neue Läden eingerichtet worden. Daneben gibt es aber auch noch eine Reihe altertümlicher Ladengeschäfte, die ihre einfache Einrichtung und Aufmachung seit dem 19. Jahrhundert nicht verändert haben und die nun einen seltsamen Gegensatz bilden zu den neuen Läden. São Brás de Alportel besteht zum größeren Teil aus neuzeitlichen Häusern, insbesondere um den Marktplatz. In Tavira sind zwischen dem Bahnhof und dem Nordrand der Stadt neue Landhäuser errichtet worden.

In Olhão wurde das ziemlich umfangreiche Gelände zwischen dem Bahnhof und dem Nordrande der Stadt 1927 noch landwirtschaftlichen Zwecken dienstbar gemacht. Heute befindet sich hier die breite Avenida da República mit neuzeitlichen Häusern und einer Reihe von Nebenstraßen, deren Häuser wiederum an die alte Tradition anschließen, die also durchaus noch lebendig ist. Nördlich der Bahnlinie ist ein völlig neuer, moderner Stadtteil entstanden. Er zeigt einige vielgeschossige Neubauten sowie ein Villenviertel mit zweistöckigen geweißten Wohnhäusern in moderner, aufgelockerter Anordnung innerhalb der einzelnen Wohnblocks. Die zwischen den Bauten liegenden Grünflächen werden gärtnerisch betreut. Die geräumigen Häuser sind bei aller neuzeitlichen Konstruktion der Tradition des örtlichen Hausbaus insofern angepaßt, als vom Obergeschoß aus — durch eine Tür in der Schmalwand, der einzigen Öffnung dieser Wand, zugänglich — eine steinerne Außentreppe mit Steinbrüstung auf das Flachdach des Hauses führt, das von einer Brüstung umgeben ist. Vorbild für diese Außentreppe war offenbar die Steintreppe der alten Häuser, die vom Flachdach des eigentlichen Hauses auf das Flachdach des aufgesetzten Häuschens mit dem Treppenende führt. Die genannten Neubauten sind mit ansehnlichem Schornstein ausgestattet, der dem abgebildeten Schornstein 11 (aus Estremós im Alentejo) ähnlich gestaltet ist. Er ist jedoch als Ganzes niedriger, und der vorragende obere Teil ist höher und damit gewaltiger.

Eine besondere Eigentümlichkeit einer Reihe von Häusern in Olhão ist die Verwendung von glasierten farbigen Kacheln (azulejos) für die Außenwand der Fassade. Ich habe in der Stadt vierzehn derartige Häuser festgestellt, und zwar in sieben verschiedenen Farbtönen. Solche Kachelfassaden kommen auch in anderen Orten des Sotavento vor, sind dort aber nicht so zahlreich. Ich bemerkte drei Beispiele in Tavira, zwei in Luz, drei in São Brás de Alportel und ein hierher gehöriges Haus in Faro.

Die Farben sind die folgenden: dunkelbraun: sechs Häuser in Olhão, eines in Tavira, eines in Luz; dunkelgrün: je ein Haus in Olhão, Tavira, Luz, São Brás; mittelgrün: ein Haus in Olhão; dunkelblau: ein Haus in Olhão; gelb: ein Haus

in Olhão; blau-weiß gemustert: zwei Häuser in Olhão, je eines in Tavira und in São Brás; hellbraun-weiß gemustert: zwei Häuser in Olhão; schwarz-weiß gemustert: ein Haus in São Brás de Alportel. Ein Haus in Faro zeigt eine Fassade aus Kacheln mit dunkelblauer Musterung auf weißem Grund.

Es erscheint von Interesse, der weiteren Verbreitung dieser Erscheinung nachzugehen. Im Alentejo fand ich derartige Fassaden nur am Gasthaus Rocha in Beja, und zwar blaugemusterte Kacheln am oberen Teil der Fassade, und an dem zum Hotel umgestalteten Adelspalast in Moura (blaugemusterte Kachelfassade), also nur im südlichen Alentejo, und auch dort nur sporadisch.

Die Erscheinung wiederholt sich an Häusern neueren Datums in einem zusammenhängenden Gebiet Nordportugals, das den Douro Litoral, den Minho und den Westen von Trás-os-Montes umfaßt. Dort konnte ich im Frühjahr 1957 feststellen: in Porto an der Praça da Ribeira verschiedene Häuser mit Kachelfassade, u. a. eine aus roten, eine aus mittelgrünen und eine aus abwechselnd hellblauen und weißen Kacheln; in Vila do Conde (Douro Litoral) ein Haus am Ave mit abwechselnd hellblauen und weißen Kacheln; in Vila Nova de Famalicão (Minho) je eine Hausfassade aus dunkelroten, aus helleren roten, aus dunkelgrünen und aus abwechselnd blauen und weißen Kacheln; in Caminha (Minho) in der Rua da Corredoura fünf Häuser, bei denen alle Kacheln eine zweifarbige Musterung aufweisen, bei drei Häusern weiß und hellbraun, bei zwei Häusern weiß und hellgrün; in Guimarães (Minho) an der Praça do Toural mehrere Häuser mit Fassade aus kleinen hellbraunen Kacheln sowie ein Haus mit dunkelblauen Kacheln im oberen Teil der Fassade, ferner Fassade aus abwechselnd weißen und blauen Kacheln am Hospital de São Francisco; in Vila Real (Trás-os-Montes) in der Rua Direita eine Hausfassade aus hellbraunen und eine aus dunkelgrünen Kacheln; in Chaves (Trás-os-Montes) eine Fassade aus Kacheln mit weiß-blauer Musterung im gleichen Stein.

Die beiden Gebiete, der Nordwesten Portugals und das östliche Algarve (mit dem südlichen Alentejo), stehen offenbar nicht in Beziehung zueinander, sondern es handelt sich in beiden Gebieten um eine selbständige Neuschöpfung, wobei eine Anregung von der Verwendung von Kacheln zur Verkleidung von Innenwänden der Kirchen und Kreuzgänge (z. B. des Convento da Conceição in Beja) als Anregung gedient haben mag¹⁷⁾.

In Spanien gibt es bunte Kachelfassaden nur in Algeciras, im Südosten der Provinz Cádiz. Dort konnte ich im Frühjahr 1958 eine Reihe von Häusern vom Ende des 19. Jahrhunderts feststellen, deren Fassaden aus Kacheln bestehen, die mehrere Farben in selben Stein vereinigen, im allgemeinen Weiß und Hellbraun. In einigen Fällen tritt zu diesen Farben noch Blau hinzu, bei einer Fassade wechseln dabei Hellblau und Dunkelblau. Ein neuerbautes Haus in der Calle del Santísimo zeigt weiße und blaue Kacheln im Wechsel.

Auch für Algeciras ist selbständige Erfindung anzunehmen. Als Vorbild mag in Algeciras die in ganz Andalusien übliche Verwendung buntfarbiger Azulejos zur Wandverkleidung des unteren Teils der Wände der Hauseingänge und der Patios gedient haben.

Es wurde bereits erwähnt, daß viele der in Frage kommenden Häuser in Algeciras aus dem 19. Jahrhundert stammen. Den Kachelfassaden im portugiesischen Norden kommt anscheinend kein größeres Alter zu. Auch in Algarve muß die Erscheinung verhältnismäßig jung sein. Es handelt sich hier um eine Erscheinung, die erst in der neuesten Zeit weitere Verbreitung findet.

¹⁷⁾ Eine gewisse Parallele bilden die Kachelwände der Außenmauern vieler portugiesischer Bahnhöfe in allen Teilen des Landes, wo in blauer Zeichnung auf weißem Grund Stadtansichten, Bilder aus dem Volksleben oder solche aus der Geschichte des Ortes dargestellt sind. Auch diesen Wänden kommt kein hohes Alter zu. Als Vorbilder dürften hier die entsprechenden Kacheln (weiß mit blauer Darstellung) gedient haben, die man an den Außenwänden von Kirchen findet (z. B. an der Kirche S. Ildefonso in Porto und an der Kirche São Gonçalo in Aveiro). In Olhão hat man die Rückenlehnen der neugeschaffenen monumentalen Steinbänke auf dem Platz (Anlagen) vor dem Bahnhof ebenfalls mit Kacheln ausgestattet, die in blauer Zeichnung auf weißem Grund historische Darstellungen zeigen. Entsprechende Banke finden sich in Anlagen in Badajoz und in Sevilla.

Die meisten Häuser mit Kachelfassaden in Olhão stehen in den neuen Stadtteilen, die 1927 noch gar nicht vorhanden waren. Zwei der dunkelbraunen und die mittelgrüne Fassade befinden sich in dem jungen Viertel jenseits der Eisenbahnlinie.

Es sei noch bemerkt, daß nicht alle der verputzten Häuser in Olhão weiß sind, es gibt auch Häuser mit hellbraun oder blaugestrichenen Außenwänden.

Die neuzeitliche Wasserversorgung hat den früher (1927) in Faro und Olhão üblichen Wasserwagen überflüssig gemacht und ihn aus dem Straßenbild verschwinden lassen¹⁸⁾. Der alte zweirädrige Wasserwagen, der von einem Pferd oder Maultier gezogen wurde, wies ein Rahmengestell zur Aufnahme von 12 Wasserkrügen auf, sechsmal zwei Krüge hintereinander. Vorn war auf dem Rahmengestell ein Sitz für den Fuhrmann angebracht.

Ebenso sind heute die alten vom Esel angetriebenen hölzernen Wasserschöpfräder (noras) geschwunden, die aus einem kombinierten Schöpf- und Zahnrad (mit Becherwerk) und einem sich in einer horizontalen Ebene drehenden Treibrad bestanden¹⁹⁾, und die für die Gärten innerhalb von Faro und für Olhão, Fuzeta, Luz, Tavira und deren Umgebung charakteristisch waren (1927).

Um Olhão, auch im Gebiet zwischen Bahnhof und Stadt, fand ich 1927 auch Wasserschöpfräder der hohen Form, aus Eisen, bei denen Schöpfrad und Transmissionsrad voneinander getrennt einer hoch angebrachten horizontalen Stange aufsitzen und auch das in das Transmissionsrad eingreifende Treibrad hoch sitzt²⁰⁾. Bei meinem zweiten Besuch (1959) konnte ich nur wenige derartige Schöpfwerke östlich von Olhão feststellen, von denen jedoch nur ein Teil noch betriebstüchtig ist. Ein gleiches Schöpfwerk fand ich östlich von Loulé, dessen Eisenteile teils abmontiert, teils verrostet waren. So schwindet das, was einst für die Kulturlandschaft charakteristisch war.

Nach dem Gesagten ist es verständlich, wenn auch die Windmühlen im Landschaftsbild verschwinden. Östlich von Loulé traf ich noch eine Windmühle mit verfallenem Dach, in unmittelbarer Nähe moderner Kraftstromleitungen und Fabrikanlagen. In ihrem Bau entsprach sie dem fast im ganzen Küstengebiet Portugals üblichen Windmühlen: runder, geweißter Steinbau, etwas dicker und kürzer als im nordportugiesischen Küstengebiet, acht radiale Stangen zum Anbinden der vier dreieckigen Mühlensegel.

Das ländliche Verkehrswesen wurde völlig umgestaltet. In diesem Gebiet, wo neben dem Großgrundbesitz das Kleinbauerntum immer stark entwickelt war (außer Getreide, Mais, Oliven und Wein werden hier Mandeln, Feigen, Orangen, Mispeln und Johannisbrot gezogen) und wo viele Bauernhöfe in der Landschaft verteilt liegen, sah man früher auf den Landstraßen stets Gruppen von Landleuten, ja ganze Familien auf Eseln oder Maultieren nebeneinander dahinziehen, wobei die geöffneten Schirme gegen die Sonne schützen mußten. Heute ist eine so des Weges ziehende Person eine große Seltenheit, das Auto hat die Reisetiere weitgehend verdrängt. Auch als Lasttier spielen Maultier und Esel gegenüber 1927 nur eine bescheidene Rolle.

Dagegen ist die Tracht der Bäuerin noch gut erhalten: das wollene Umschlagtuch (Schultertuch), das Kopftuch und der darüber getragene weiche Filzhut, in der Form unserer Herrenhüte, sind noch überall auf dem Lande anzutreffen.

¹⁸⁾ Die gleiche Erscheinung des Schwindens der vom Pferd gezogenen Wasserwagen findet sich auch anderswo. So habe ich 1927 in Murcia und Valencia Wasserwagen gesehen, die denen von Olhão entsprechen, aber ohne Sitz für den Fuhrmann (so auch 1927 in Lagos, im westlichen Algarve); 1958 habe ich sie nicht mehr angetroffen. Dagegen war 1959 der von einem Maultier gezogene Wasserwagen für sechsmal drei Krüge hintereinander in Utrera noch im Gebrauch.

¹⁹⁾ Siehe meinen Aufsatz „Über portugiesische Brunnen“ in der Zeitschrift „Wörter und Sachen“ XI, 1928, S. 65—73, und zwar S. 68 ff., mit Abb. 3 und 4, aus Faro; ferner die wichtige, an Material reiche Arbeit von J. Dias e F. Galhano, „Aparelhos de elevar a água de rega“, Porto 1953 (= 1954), S. 59—124 („Aparelhos movidos por animais“), mit Abb. 11 auf S. 61, aus Faro.

²⁰⁾ Abb. „Wörter und Sachen“ XI, S. 70 (Abb. 9), aus Olhão; J. Dias e F. Galhano, S. 120—121 (Abb. 50, 52, 53), aus Faro.

Konservativ ist auch das Töpferhandwerk in Loulé, wo Töpfereien südöstlich vor der Stadt liegen. In der Werkstätte befindet sich die Grube zum Vorbereiten des Tons, der hier nicht mit Sand versetzt wird sowie die Töpferscheibe. Diese ist eine Drehscheibe hoher Form, wie sie in Portugal und Spanien weit verbreitet ist. Beachtenswert ist, daß der Töpfer in einer aus Steinblöcken gebildeten Steinkiste arbeitet, eine Erscheinung, die ich 1932 auch in Lorca (in der Provinz Murcia, Spanien) angetroffen habe. In diesen Steinkisten sehe ich einen Nachklang der alten maurischen Töpfergrube, wie ich sie 1932 noch in Guadix und Baza, im Osten der Provinz Granada, festgestellt habe²¹). In Marokko ist die Unterbringung der Drehscheibe in einer Grube, auf deren Rand der Töpfer sitzt, noch heute üblich, wovon ich mich 1958 im Töpferviertel von Fez überzeugen konnte.

Beim Formen bedient sich der Töpfer außer der Hände auch geschnittener Hölzer. Ein Abschneiden des fertiggedrehten Stücks findet nicht statt, vielmehr wird dieses mit der Hand von der Scheibe abgehoben.

An die Rückseite der Werkstätte schließt der Brennofen an, rechts an die Werkstätte der Trockenraum. Der Brennofen nimmt einen Teil einer Seite des Hofes ein, an dessen gegenüberliegender Seite sich ein aus Steinen errichteter Speicherraum für fertiggebrannte Gefäße befindet. Die Fertigwaren werden aber auch auf dem Hof gestapelt. Der Brennofen entspricht dem von Baza und zeigt die gleiche Form des Eingangs zum Brennraum (mit oberem abschließenden Rundbogen) und der Öffnung zum Beschießen des Feuerraums wie dort²²). Die Öffnung zum Eintragen der zu brennenden Gefäße wird mittels einer hölzernen Leiter erreicht. Als Brennmaterial dienen Zweige und Gestrüpp.

Hergestellt werden heute hauptsächlich Kanalisationsrohre, seltener Blumentöpfe, henkellose Einmachttöpfe und zweihenkelige Wasserkrüge. Während früher die Herstellung von Gefäßen im Mittelpunkt der Erzeugung stand und auch noch formenreicher war (1927), hat sich jetzt das Schwergewicht auf die Herstellung der Gegenstände verlagert, die heute Absatz finden. Die Töpfereien müssen sich den veränderten Wirtschaftsbedingungen und den neuen Bedürfnissen anpassen, um bestehen zu können²³).

Die hergestellten Wasserkrüge sind von verhältnismäßig schlanker Form, die beiden Henkel setzen sehr weit oben am Gefäßmund an. Diese Krüge, die sich auch in Faro nachweisen lassen²⁴), stehen ihrer Form nach, soweit ich sehe, in Portugal isoliert²⁵). Ich fand die gleiche Form jedoch (1959) in den Töpfereien von Villa Franca do Campo auf der Insel São Miguel (Azoren), deren Technik demzufolge auf die algarvische zurückgeht.

²¹) Siehe meine Ausführungen in der Zeitschrift „Volkstum und Kultur der Romanen“ VII, Hamburg 1934, S. 29—30 bzw. meine Schrift „Elementos de cultura popular en el Este de Granada“, Granada 1956, S. 8.

²²) Volkstum und Kultur der Romanen VII, Photo 5, bzw. „Elementos“, Photo 2.

²³) An anderer Stelle habe ich gezeigt, wie auf Mallorca heute (1956) aus wirtschaftlichen Gründen die Töpferei gegenüber der Ziegelei im gleichen Betrieb zurücktritt und der Ziegeleibetrieb zu modernen Maschinen und Methoden übergegangen ist und neuzeitliche Werksteine herstellt (Felanitx) oder aber versucht, sich durch Anpassung an die Wünsche der fremden Touristen zu erhalten (in einem Fall in Inca). Siehe „Contribución al estudio de la cerámica y los tejares mallorquines“, RDTP XIII, 1957, S. 50—63.

²⁴) E. Ribeiro, „Água fresca“, Porto o J., zweites Photo vor S. 57.

²⁵) An einen Zusammenhang mit dem im Westen anschließenden Spanien ist nicht zu denken, da der ganze Südwesten Spaniens nur einhenklige Krüge kennt (östlich bis Guadix einschließlich), mit zwei Ausnahmen: in Cáceres finden sich neben einhenkligen Krügen zweihenklige (1954) und in Sanlúcar de Barrameda (im Nordwesten der Provinz Cádiz) stehen (anscheinend ausschließlich) zweihenklige Krüge zum Verkauf (1959). — Die zweihenkligen Krüge des restlichen Portugal (Minho, Beira, Ribatejo, Alentejo) sind von abweichender Form.

II. Kleine Mitteilungen

The Forked Digging Stick of the Gurage

Von

Frederick J. Simoons

With 1 figure

One of the striking things about Ethiopia is the diversity in form and the interchangeability of the common agricultural implements and their blades. Among the digging sticks used, perhaps the most common one, known in Amharic as *ankassay*, is a single shaft four or five feet long and tipped by a socket-hafted pointed iron blade (Sketched in Simoons, Frederick, "The Agricultural Implements and Cutting Tools of Begemder and Semyen, Ethiopia", *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 14 [1958], p. 395). There are, however, at least two other quite unusual digging sticks in use in Ethiopia. The first of these, which has been described by J. Desmond Clark ("The Use of the Bored Stone in Abyssinia", *Man*, Vol. 44, No. 25 [1944]), is

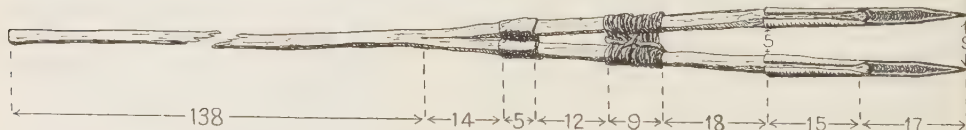


Fig. 1. Measurements are in centimeters.

known as *deungora* and is found only in the Harar region of east-central Ethiopia; the sample I examined was a stick about 110 centimeters long tipped with a socket-hafted iron blade and weighted at the opposite end with a bored stone about 15 cm in diameter, a stone which is curiously similar in form to the bored stones which have been uncovered in widely-scattered archeological sites in Africa. The second of the unusual digging sticks is found among the Gurage, an energetic, agricultural, Semitic group who live in central Ethiopia, and who provide much of the manual labor in Addis Ababa and in other towns and cities on the fringes of their country. This digging stick (Figure 1), is unusual both because it is forked, and because, unlike other Ethiopian digging sticks which are used primarily to dig holes for construction and for planting, as well as for harvesting roots and tubers, this digging stick is also used in the same manner as the spade and for the same purpose as the plow: to turn over the soil of an entire field before planting. Indeed, the Gurage name for this iron-bladed digging stick is *maresha*, the same word used by both the Gurage and the Amhara for the plowshare and sometimes, too, for the entire plow. Because it is far less efficient than the ox-drawn plow, which is found among the Gurage as among most peoples of northern highland Ethiopia, the *maresha* digging stick is used particularly in hard soil or in places too steep for plowing. In such activities of turning over the soils of a field, as many as twenty men may be employed, each with his *maresha* digging stick, the men working abreast and singing as they labor; it is said that such a group of men accomplishes as much work as one plowman with a pair of oxen.

Besides its use in turning over the soil of a field before sowing, however, the *maresha* digging stick is employed in breaking clods of soil, in digging holes for construction purposes and for transplanting young eucalyptus trees and such domestic plants as the so-called false banana, the *ensete* (*Ensete edulis*), which is an important food crop among the Gurage as among certain other groups of southern highland

Ethiopia. (See, for example, Smeds, Helmer, "The Ensete Planting Culture of Eastern Sidamo, Ethiopia", *Acta Geographica* 13, No. 4 [1955], pp. 1—35). In these digging activities, the *maresha* digging stick overlaps in function not only the *ankassay* digging stick but the hoe, both of which are common among the Gurage as among most other groups of highland Ethiopia. Thus, the *maresha* digging stick of the Gurage is notable, not only because of its unusual forked form, but because it is intermediate in function between the other digging sticks of Ethiopia and the plow.

Nicolai Vavilov has pointed out that Ethiopia is an important center of plant domestication. The diversity of form and overlapping in function of the agricultural implements of Ethiopia suggest that Ethiopia is also a place of great promise for research in the origins of agriculture implements.

Internationales Komitee für dringende anthropologische und ethnologische Forschung

Von
Robert Heine-Geldern

Im September 1956 wurde durch den 5. Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie in Philadelphia und die Union Internationale des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques ein Komitee mit der Aufgabe betraut, Fälle festzustellen und bekanntzumachen, in denen die Erforschung von Rassengruppen, Stämmen, Kulturen und Sprachen besonders dringlich erscheint, um noch vor deren drohendem Verschwinden für die Wissenschaft Kenntnisse zu sichern, die sonst unwiederbringlich verlorengehen würden. Ferner soll das Komitee diesbezügliche Forschungen nach Möglichkeit anregen und fördern. Die erste Nummer des von dem Komitee herausgegebenen Bulletins ist mit Unterstützung von UNESCO im Druck erschienen und kann interessierten Fachkollegen, Missionären, Forschungsinstituten, Universitäten, Regierungsstellen usw. auf Verlangen kostenlos zugesandt werden. Sie gibt über die Aufgaben des Komitees Auskunft und enthält außerdem Hinweise auf dringende Forschungsaufgaben in Südasien (Arabien, Indien, Nepal, Hinterindien und Indonesien). Die folgenden Nummern sollen weitere Beiträge über Asien, vor allem aber solche über Afrika, Amerika, Australien und Ozeanien bringen. Das Komitee erbittet einschlägige Beiträge und Hinweise. Diese können deutsch, englisch, französisch, holländisch, italienisch, portugiesisch oder spanisch abgefaßt sein, doch behält sich die Schriftleitung des Bulletins das Recht vor, sie zwecks Veröffentlichung zu übersetzen, falls dies wünschenswert erscheint, um sie einer möglichst großen Zahl an dem betreffenden Gebiet interessierter Fachleute zugänglich zu machen. Alle Zuschriften sind an den Sekretär des Komitees zu richten und wie folgt zu adressieren:

Professor Dr. Robert Heine-Geldern, International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, Institut für Völkerkunde, Wien I, Reitschulgasse 2.

Prof. P. Dr. Martin Gusinde SVD, langjähriges Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde, erhielt am 7. Juli 1958 vom Bundespräsidenten der Republik Österreich als fünfter österreichischer Wissenschaftler das „Ehrenzeichen für Wissenschaft und Kunst“. Die Schriftleitung der Zeitschrift für Ethnologie möchte nicht verfehlen, auch ihrerseits Herrn Prof. Dr. Martin Gusinde zu dieser ebenso hohen wie seltenen Auszeichnung herzlich zu beglückwünschen.

Die Schriftleitung möchte nachtragen, daß zu den Verfassern der Untersuchung „Forschungsreise in das Land der Präniloten im Südost-Sudan 1954/55“ neben H. Hilke und D. Plester auch Dr. med. Christoph Weiss, Department of Physiology, University of Khartoum, P. O. B. 102, Khartoum (Sudan), gehört.

III. Buchbesprechungen und Bibliographien

Mellema, R. L.: Een Interpretatie van de Islaam. Amsterdam 1958 (Koninglijk Instituut voor de Tropen, Mededeling No. CXXXI. Afdeling Culturele en physische Anthropologie No. 60).

Der Wert einer Einführung in den Islam liegt von Natur aus weniger in dem referierten Tatsachenmaterial, das sich im wesentlichen meist gleichbleibt, als in der Beleuchtung, in der es dargeboten wird. Zutreffend nennt der Autor darum sein Buch eine „Interpretation des Islam“; er nimmt damit das Recht zu einer gewissen Subjektivität für sich in Anspruch. Allerdings folgert er nun daraus in seinem Vorwort, daß, „wenn man mit dem Bild (wie er es entworfen hat) nicht einverstanden sei, die Ursache meist in einem mangelhaften, einseitigen, westlichen Vorurteil liege, das seit Jahrhunderten in Europa Bürgerrecht gewonnen habe“. Man wagt kaum noch, Kritik zu üben. Und doch sollte man sie m. E. nicht verschweigen. Das Werk erweist sich weniger als eine Interpretation denn als eine vorbehaltlose Apologie des Islam; interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die an einer Stelle zitierte Schrift von L. Vecchia-Vaglieri „Apologia dell'Islamismo“ unter dem Titel „An Interpretation of Islam“ ins Englische übersetzt wurde (Washington 1957) — eine genaue Replik des holländischen Titels.

Es geht dem Autor vor allem darum, mit den europäischen Vorurteilen und dem Hochmut des Christentums abzurechnen, das da bewußt falsche Vorstellungen über den Islam nährte und jene auch glaubte (S. 14), das in den Kreuzzügen durch seine Geistlichkeit die Streitlust sanktionierte (S. 61) und in den Albigenerverfolgungen ganze Volksgruppen ausmordete (S. 64). Demgegenüber ist der Islam die Religion des Friedens (S. 12: islām und salām haben ja die gleiche Wurzel); djihād ist nur sekundär der „Heilige Krieg“ gegen die Ungläubigen, in erster Linie der innere „Kampf“ gegen die eigenen bösen Neigungen (S. 29). Wenn der Prophet die medinensischen Juden vertrieb oder tötete, so nur, weil sie „unversöhnlich“ waren; hätten sie als ruhige Bürger sich aufgeführt, so wäre ihnen kein Haar gekrümmt worden (30 ff.). Der Islam betont den inneren Wert des Lebens gegenüber der Weltverneinung des paulinischen und augustinischen Christentums; er verkündet ja, daß der Mensch Gottes Stellvertreter auf Erden sei (S. 40). Er hat einen reinen Gottesbegriff; die Dreieinigkeit wird implizit als Mehrzahl von Göttern verstanden (S. 49). So viele Behauptungen, so viele schiefe Antithesen und Unrichtigkeiten!

Jedoch soll hier nicht Interpretation gegen Interpretation gestellt werden; wenn der moderne Islam sich so versteht, wie der Autor es will, so ist dies sein gutes Recht — solange er dieses Bild nicht in die frühere historische Wirklichkeit hinausprojiziert und jene so verfälscht. Eine Interpretation ist von hohem Wert, wenn sie vom letzten wissenschaftlichen Stand ausgeht. Gerade diese Voraussetzung scheint aber das vorliegende Werk nicht ganz zu erfüllen: der Autor geht souverän über fast die gesamte westliche Fachliteratur hinweg; zitiert wird als Kronzeuge vor allem Muhammad Asad („Der Weg nach Mekka“). Nur einige Punkte seien zur Verdeutlichung herausgegriffen:

Daß das Wort djihād im Koran noch rein im Sinne von „Krieg gegen die Ungläubigen“ gebraucht wird und erst allmählich, wahrscheinlich unter dem Einfluß des Wortschatzes der christlichen Askese (griech. agōn, syr. agōnā), jene verinnerlichte Bedeutung annahm, dürfte nach den Untersuchungen von Goldziher (Muh. Studien II 387 ff.) und Wensinck (The oriental doctrine of the martyrs, in: Semietische Studien uit de nalatenschap van Prof. A. J. Wensinck, Leiden 1941, 90 ff.) feststehen.

S. 35: Die erste Offenbarung wurde Muhammad nicht in der Grotte Hira bei Mekka zuteil, sondern in einer Höhle des Berges Hira' bei Mekka. Der Prophet sagt, als er von Gabriel zum dritten Male aufgefordert wird, zu rezitieren, nicht: „Ich kann nicht lesen“ (selbst bei den beiden ersten Malen läßt sich über diese

Übersetzung streiten), sondern: „Was soll ich lesen?“ (mā-dā aqra'u; vgl. Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld, 152 ult).

- S. 54: Die Mu'taziliten sind keine „Freidenker“; kalām heißt nicht „Vernunft“.
 S. 56: Es gab nie einen Kalifen Hälid b. al-Walīd, dessen Feldherr Mūsā b. Nušair war; gemeint ist der Kalife Walīd b. 'Abdalmalik — Hälid b. al-Walīd war ein Feldherr zur Zeit der ersten Eroberungen.
 S. 66: Lies Suyūṭī statt Sayūṭī.
 S. 75: Ist es ein westliches Vorurteil, einen Beweis zu verlangen, wenn, wie hier, Abraham als der Wiedererbauer der Ka'ba bezeichnet wird?
 S. 79: Seit Mu'āwiya soll im Umayyadenstaat der Friede nicht mehr gestört worden sein: Wie verhält sich dazu der zweite Bürgerkrieg?
 S. 87: Die Behauptung, man „könne sogar sagen, die islamische Mystik habe im Sufismus ihren Höhepunkt erreicht“, ist Unsinn; Mystik und Sī'a scheinen für den Autor ungefähr dasselbe (vgl. auch S. 115). Rubā'iyāt heißt nicht „Rubine“, sondern „Vierzeiler“. Statt al-'aqlu 'l-kullī lies: al-'aqlu 'l-kullu.
 S. 97: Der ägyptische Staatspräsident heißt 'Abdannāṣir, nicht 'Abdannaṣr.

Josef van Ess, Frankfurt am Main

Mellink, Machteld J.: *A Hittite cemetery at Gordion*. XII + 60 Seiten, 30 Tafeln. Museum Monographs, published by the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia 1956. 2,50 \$.

Während der zweiten Ausgrabungskampagne des University-Museums (1951 bis 1953) in Gordion stießen die Ausgräber J. E. Vorys und Charles Fleischmann außerhalb der Stadtmauer völlig unerwartet auf ein Gräberfeld, das eindeutig vorhrygisch ist und — wie sich bei genauerer Untersuchung ergab — im wesentlichen der mittel-anatolischen Schicht angehört, also der Hethiterzeit entstammt¹⁾. Insgesamt wurden 43 Grabstätten freigelegt, die durchweg in gutem Zustand waren. Nach Fertigstellung des Manuskripts im Jahre 1953 war es noch möglich, inzwischen neuhinzugekommene Literatur für diese Publikation zu verwerten. Es ist durchaus möglich, daß der Ursprung der Begräbnisstätten noch im 3. Jahrtausend, also in der Epoche der zentralanatolischen Kupferzeit, zu suchen ist. Der ganze Befund deutet darauf hin, daß sie bis in die späte Zeit, also in die phrygische Epoche, in kontinuierlicher Verwendung standen. Vielfach fanden sich auch Beigaben aus früher Zeit in phrygischen Gräbern, die wohl als aus früheren, zerstörten Grabstätten übertragene Beigaben aufgefaßt werden müssen. In seiner ganzen Anlage — nur Begräbnisstätte! — ist der Friedhof als absolutes Unikum in der hethitischen Archäologie zu werten, um so mehr, als es sich praktisch nur um einen überraschenden Zufallsfund handelt. Im Anschluß an den Katalog der Gräber, der sehr sorgfältig gearbeitet ist, erfolgte eine Zusammenstellung des Beigabenmaterials²⁾, getrennt nach verschiedenen Keramiktypen (Pythos, Krüge, Schnabelkanne, Schalen usw.), Schmuck (Ringe, Ohrringe, Armbänder usw.), Gewandnadeln, zwei Stempelsiegel (Amulette?), Spinnwirtel usw., die genau beschrieben, z. T. auch abgebildet und vielfach mit anderen klein- und vorderasiatischen Formen verglichen werden. Das Fehlen einer Konkordanz, aus der übersichtlich die Zugehörigkeit jedes einzelnen Fundes zum entsprechenden Grab ersichtlich wäre, erschwert die Benutzung dieser Beigabensynopsis. Aus einer Zusammenfassung der anatolischen Begräbnisstätten ergibt sich im wesentlichen eine Kongruenz mit den übrigen kleinasiatischen Fundplätzen, z. B. durch den Beleg einer mehr oder minder regulären Hockerbestattung. Als typische Grabformen können die einfache Erdbeisetzung, das Steingrab (Kistengrab) und das Pithosgrab genannt werden. Als nächster anschließbarer Punkt gilt Alişar, obwohl dort auch die gestreckte Rückenlage des Toten vorkommt. Dieses Faktum wird nun als Symptom für eine ethnische Überlagerung angesehen, wobei jedoch das Substrat noch in starker Form erkennbar ist. In Kültepe, wo sich zu Beginn des 2. Jahrtausends eine assyrische

¹⁾ Die Verwendung des Terminus „hethitisch“ — auch bei freier und großzügiger Benutzung — ist immer noch dazu angetan, Verwechslungen und Unklarheiten heraufzubeschwören. Daran ändert auch der Versuch nichts, diesen Terminus sprachlich, politisch und archäologisch zu präzisieren, wenigstens so lange nicht, bis das Skelettmaterial anthropologisch untersucht und klassifiziert ist. Das noch ausstehende anthropologische Gutachten von M. S. Şenyürek, der auch das angefallene Material vom Kültepe überprüft, wird erst eine genauere Präzisierung des Terminus „hethitisch“ zulassen.

²⁾ Als Appendices erscheinen chemische Materialanalysen von A. Eric Parkinson, die sich jedoch auf die Substanz der Fundgegenstände beschränken. Eine kulturhistorische Auswertung wäre wertvoll, da daraus Rückschlüsse etwa auf die Herkunft des arsenhaltigen Kupfers und damit Hinweise auf frühe Handelsbeziehungen möglich wären.

Handelskolonie befunden hatte, haben sich die Fremdlinge anscheinend der traditionellen anatolischen Bestattungsform angepaßt. Wesentlichste Vergleichspunkte wären die Gräber von Karaoğlan, Hashüyük und Alaca Hüyük, die jedoch noch nicht publiziert und daher auch unzugänglich sind. Das Fehlen jeglicher Art von Idolen mag als das bemerkenswerteste Charakteristikum für Gordion gelten; in ganz Kleinasien findet man solche lediglich in Yortan und Babaköy. Nach dem allgemeinen Befund dürfte der Hauptanteil des Gräberfeldes von Gordion aus der sogenannten mittelanatolischen Epoche (ca. 2000—1600 v. Chr.) stammen, vielfach zeigt sich syrischer Import an, sowie bemerkenswerte Parallelen mit Schmuckgegenständen aus der Schicht Megiddo IX.

Somit besitzen wir einen repräsentativen Querschnitt aus der Zeit der assyrischen Kolonialperiode und des beginnenden Alten Reiches der Hethiter. Weitere Grabungen in Gordion dürften auch Relikte althethitischer Siedlungen ans Tageslicht bringen, wobei gewiß noch manche Überraschungen und neue Erkenntnisse zu erwarten sind. Wenngleich nach dem heutigen Stand der Forschung eine genauere zeitliche Trennung der einzelnen Gräber noch nicht möglich ist und noch viele Detailfragen und Probleme ungelöst bleiben, gebührt der Verfasserin aufrichtiger Dank für die ausführliche Darstellung und Bearbeitung eines reichen Materials von bisher kaum gekannter Vielfalt. Die Arbeit wird zweifellos für die weitere Erforschung West- und Mittelanatoliens und für die Lösung der Hethiterfrage in vieler Hinsicht als wertvolle Basis begrüßt und verwendet werden.

Kurt Jaritz.

Kramer, Samuel Noah: *Enmerkar and the Lord of Aratta: A Sumerian Epic tale of Iraq and Iran*. IV u. 55 Seiten, 28 Tafeln. Museum Monographs, published by the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia 1952. 1,—\$.

Mit der Veröffentlichung dieser auf 20 Tontafeln und Fragmenten verstreuten und aus Nippur stammenden Dichtung wurde das größte bisher bekannte sumerische Epos einem breiten Fachkreis zugänglich gemacht. Es gehört mit den noch unveröffentlichten Epen „Enmerkar und Ensukušsiranna“ und „Lugalbanda und Enmerkar“ in eine wohl aus gemeinsamer Wurzel erwachsenen Gruppe von Epen, die das Verhältnis zwischen dem Uruk des mythischen Zeitalters und dem vermutlich im Grunde seines Wesens einer protoelamischen Kultur zugehörigen Aratta in Südpersien — jenseits von Ančan — zum Thema haben. Insgesamt 637 Zeilen Keilschrift in einem kursiven Duktus der mittelbabylonischen Zeit sind erhalten. Hauptinhalt ist die Fehde zwischen Enmerkar von Uruk, der gemeinsam mit Lugalbanda und Gilgameš dem „heroischen Zeitalter“, also dem frühen 3. Jahrtausend zuzuordnen ist, mit dem nicht näher bezeichneten „Herrn“ von Aratta (im heutigen Laristan?), der jedoch wahrscheinlich mit dem anderwärts belegten Ensukušsiranna identisch ist, welcher einen guten sumerischen Namen trägt. Nach des Bearbeiters Ansicht ging der schriftlichen Fixierung der Dichtung eine längere Kette mündlicher Überlieferungen voraus, was jedoch für die Genauigkeit des Kontexts durchaus kein Manko zu sein brauchte (vgl. ähnliche Erscheinungen bei der Ilias oder dem Rgveda). Enmerkar, Sohn des Sonnengottes Utu, scheint mit Aratta, das „hinter sieben Bergen“ liegt — ein typischer Mythen-, bzw. Märchenpassus, der u. a. im deutschen Schneewittchenmotiv wiederkehrt, aber auch in veränderter Form im Epos von Ištars Höllenfahrt zu finden ist — in engem wirtschaftlichen Kontakt gewesen zu sein, wobei Aratta vor allem Edelsteine lieferte, während es aus Uruk Getreide erhielt. Aber auch als erster Schreiber erscheint Enmerkar von Interesse, weiß doch der Mythos zu berichten, daß der Fischmensch Oannes, der aus dem persischen Golf an Land gestiegen sei, die Menschen im Gebrauch der Schrift unterwiesen habe. Durch die Überbringung von Wildweizen und Bohnen (?) durch den sumerischen Wind- und Regengott Iškur an den „Herrn von Aratta“ — dem Titel „en“ nach wohl ein Priesterfürst, keineswegs aber ein König — scheint eine Andeutung dafür gegeben, daß die Sumerer die Leute von Aratta im Pflanzenbau unterwiesen haben. Auch das Pantheon von Aratta, in dem Dumuzi und Inanna die Hauptgottheiten waren, deutet auf eine starke kulturelle Überlagerung der alten Bevölkerung durch sumerische Volkstumsgruppen hin. Wir finden also bereits an der Wende des 4. zum 3. Jahrtausend — falls die von Kramer gegebene Datierung nicht etwas zu hoch gegriffen ist — Sumerer in diesem Raum. Allerdings scheint eine voreilige paläoethnologische Auswertung des inter-

essanten Epos vorläufig verfrüht und gefährlich, da immerhin die Möglichkeit von Namensübertragungen und -übersetzungen ins Auge gefaßt werden muß, die in späterer Zeit ein sumerisches Volkstum da vortäuschen könnten, wo de facto eine protolamische Schicht zu verzeichnen ist, die nach dem heutigen Stand der Forschung noch nirgends angeschlossen werden kann.

Kurt Jaritz.

Tucci, G.: *Preliminary Report on two scientific Expeditions in Nepal* (Serie Orientale Roma X, 1), Rom 1956. 153 S., 1 Farbtafel, 61 Abb. u. 1 Karte.

Obwohl sich dieses Werk des bekannten Gelehrten zuerst an die Tibetologen wendet, ist es durch die einzigartigen Ergebnisse der vom Autor in den Jahren 1952 und 1954 unternommenen Expeditionen auch für die Ethnologie des nordwestlichen Himälāya unentbehrlich. Das nepälesische Gebiet nördlich von 28° und westlich von 83° dürfte ethnologisch und kulturgeschichtlich zu den noch unbekanntesten Gegenden Asiens gehören. Hier verspricht eine gründliche Durchforschung zugleich Aufklärung über vor- und frühgeschichtliche Verhältnisse im benachbarten Tibet, seit wir in dem Legendenstoff einiger Völker der Südhänge des Himälāya die Vermutung bestätigt finden, daß die Besiedelung der Himälāyastaaten in vorgeschichtlicher Zeit zum Teil von Tibet her erfolgt sein muß (vgl. S. Hummel, Ethnol. Grundl. d. tib. Kulturgeschichte, in: Zeitschr. f. Ethnol. 82, 2). Nicht nur der tibetische Buddhismus (= Lamaismus) stieg in die Hochtäler Nepäls hinab, sondern schon vor ihm ältestes vorbuddhistisches Glaubensgut, das zum Teil in die vorbuddhistische Bon-Religion und über diese in den Lamaismus eingeschmolzen wurde. Dabei handelt es sich im wesentlichen um den Kulturbesitz palämongolider, mongolider und auch europider Bevölkerungselemente (vgl. M. Hermanns, *The Indo-Tibetans*, Bombay 1954, und meine Besprechung in *Anthropos* 1958. Zu den palämongoliden Magar bzw. Mangar bei Tucci, Kap. II, vgl. G. Tucci, *Tra Giungle e Pagode*, Rom 1953, Abb. neben S. 20 und M. Hermanns, 1. c., Abb. 7). In dem vom Verfasser besuchten nördl. Kali-Gandaki-Tal müssen wie in Tibet z.B. südlich und westlich vom Manasarovar-See die Ureinwohner Troglodyten gewesen sein, wofür die zahlreichen künstlichen Höhlen sprechen (vgl. auch S. Hummel, *Die heil. Höhle in Tibet*, in: *Anthropos* 52).

Was den Lamaismus in dem vom Autor durchforschten Gebiet angeht, so wird dieser besonders durch die alten Sekten der Sa-skyā-pa, rNying-ma-pa und bKa'-bryud-pa vertreten, die in der Reihenfolge der Aufzählung nach Nepäl gekommen sind. Dabei gehören die Kunstwerke in den Sa-skyā-pa-Klöstern des Kali-Gandaki-Tales vom 28. Breitengrad aufwärts und bis zur nepälesisch-tibetischen Grenze zu den besten Zeugen aus der Blütezeit der lamaistischen Kunst Südtibets (rGyal-rtse) des 15./16. Jh.

Wie der Autor zeigt (Kap. I und II), liegen in dem von ihm bereisten nordwestlichen Nepäl die einzelnen Kulturschichten noch offener zutage, zum Teil sind sie lockerer verbunden als etwa in Tibet. Auffällig ist die Symbiose oftmals heterogener Traditionen. Hinduismus und Buddhismus haben nicht vermocht, ältestes Brauchtum auszulöschen. Das gilt nicht nur für die Bestattungsriten, sondern auch für die häuslichen, in denen sich vorgeschichtliches Erbe hartnäckig erhalten hat (S. 27 f.). Die Beobachtungen des Autors bestätigen zugleich die Vermutungen, die M. Hermanns (1. c.) ausgesprochen hat, wonach die vorbuddhistische Bon-Religion und der Schamanismus an den Südhängen des Himälāya noch urtümlichere Züge und die primitiven Bestandteile noch deutlicher erkennen lassen als in Tibet und nicht in jedem Falle mit tibetischen Verhältnissen übereinstimmen (vgl. auch M. Hermanns *Hinduism and Tribal Culture*, Bombay 1957, S. 25 f.). Als Zeugen einer schamanistischen Religion dürfen vielleicht auch die mit Vögeln bekrönten Pfeiler anzusehen sein (S. 39 u. Abb. 35), die ihre Parallele in den hölzernen „Donnervögeln“ (bzw. Raben, tib.: Bya-nag) auf Stangen in Nordosttibet haben (vgl. M. Hermanns, *Mythen und Mysterien der Tibeter*, Köln 1956, S. 272). Wahrscheinlich stellen sie den Sonnenvogel auf dem Wipfel des Weltenbaumes dar, ein auch im alten Vorderen Orient beliebtes Motiv (vgl. Schuyler Cammann, *Ancient Symbols in Modern Afghanistan*, in: *Ars Orientalis*, II, 1957, S. 5 ff.).

Auf seinem Reiseweg vom Kali-Gandaki-Tal westwärts nach Jumla und weiter südwestlich davon fand Prof. Tucci an den Wegen hölzerne und steinerne Pfeiler, zum Teil, und dann auf Grund eines späteren Synkretismus, mit hinduistischen und buddhistischen Symbolen verziert, außerdem solche mit Gesichtern neben den Häusern und in Tempeln, oft

dazu rohe Steine, die Gottheiten repräsentieren sollen (Kap. II mit Abb. 16, 19, 32—34). Alles das erinnert, wie der Verfasser betont, an ähnliche Ikonen der Naga-Stämme im östlichen Himālaya. Beziehungen zum Megalithikum Westtibets halte ich ebenfalls für nicht ausgeschlossen, wofür auch die Steinhaufen sowohl bei Jumla (Abb. 14) als auch in Westtibet ein Beleg wären (vgl. A. H. Francke, *Tibet. Hochzeitslieder*, Hagen 1923, Abb. 2, 5 und 7), so daß in den nepālesischen Denkmälern ein wichtiges Bindeglied gefunden wäre. Wieweit die Steinkreise im nörlichen Nepāl (Abb. 6) mit dem zentral-tibetischen Megalithikum, und zwar mit den in diesem jüngsten Steinsetzungen aus der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends und mit ähnlichen Steinkreisen bei rGya und bei sLe in Westtibet zusammenhängen, bedarf noch besonderer Untersuchungen. Der Autor hält ein diesbezügliches Urteil mit Recht für verfrüht.

Obwohl sich Kap. III des Buches zum größten Teil mit Problemen der westtibetischen Geschichte auseinandersetzt, wobei sich auf Grund der zahlreichen gefundenen Inschriften zeigt, wie zuverlässig die tibetische Geschichtsschreibung ist, verdienen einige Feststellungen des Verfassers doch das besondere Interesse des Ethnologen. Die auf S. 92 kurz erwähnte Existenz eines tibetischen Staates oder Staatenbundes, der sich noch vor der Gründung der zentraltibetischen Macht durch Srong-btsan-sgam-po (7. Jh.) vom westlichen Himālaya und von La-dvags (Ladak) über die nordtibetische Grasebene (Byang-thang) bis nach Osttibet erstreckte, erfordert, das sei hier nur angedeutet, eine besondere Untersuchung im Zusammenhang mit der tibetischen Besiedlungsgeschichte und vielleicht auch mit dem tibetischen Megalithikum im Gebiet der großen tibetischen Seenplatte. Die auf den Trümmern dieses alten Staatengebildes in Westtibet entstandenen tibetischen Kleinstaaten von Gu-ge und Pu-hrangs wurden im 11./12. Jh. Opfer einer Völkerbewegung aus dem südwestlichen Himālaya, bei der u. a. die Kirāta besondere Bedeutung hatten. Wenn wir M. Hermanns (1. c.) recht geben müssen, haben wir es dabei mit einer Bevölkerung zu tun, die aus dem östlichen Himālaya stammte. Es dürfte sich der Beschreibung nach z. T. um Palāmongolide handeln. Unter Führung der Malla-Familie entstand dann ein neues Reich, das bis ins 14. Jh. dauerte. Für die Klärung der anthropologisch und ethnologisch oft recht verworrenen Verhältnisse in Südwesttibet dürften diese geschichtlichen Feststellungen ihre besondere Bedeutung haben.

Dem wertvollen Buche, für das auch der Ethnologe dem verdienten Verfasser großen schuldet, ist ein ausführlicher Index von Dr. P. Dassina beigegeben. Eine sehr gute Ergänzung der Lektüre des Werkes findet der Leser in G. Tuccis Veröffentlichung *Tra Giungle e Pagode*, Rom 1953, die unbedingt herangezogen werden sollte.

Siegbert Hummel

Kübler-Sütterlin, Otto: *Kolumbus Australiens*. Das Wagnis des Pedro Fernández de Quirós. 8°. 346 Seiten, 4 Karten. Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1956.

Dem Verfasser gebührt Dank für seinen biographischen Versuch, mit dem er einer wenig bekannten Entdeckergestalt ein Denkmal setzt. — Pedro Fernández de Quirós (1565—1615) wird als Pilot Álvaro de Mendañas zum Mitentdecker der Marquesas und von Santa Cruz. 1605 bricht er mit eigener Flotte zur Suche nach dem hypothetischen Südkontinent auf. Er berührt auf dieser unglücklichen Reise die Paumotu- und die Gesellschaftsinseln und findet schließlich Espiritu Santo, das er für einen Teil des Australkontinentes hält. Einer seiner Kapitäne, Luis Baez de Torres, setzt, vom Flottenverband getrennt, die Reise allein fort, gelangt in die „Torres“-Straße und sieht hier, ohne daß er es ahnt, das eigentliche Australien. Quirós war dieser Entdeckererfolg nicht beschieden; denn alle Gesuche um Erlaubnis und Unterstützung für eine zweite Fahrt blieben fruchtlos. Die Gründe hierfür mögen in Charakter und Leistung von Quirós zu suchen sein, dessen Gestalt im Urteil der Geschichte weit stärker schillert, als man nach der Lektüre des Buches annehmen sollte.

Für den Ethnologen birgt das Werk des Quirós, auch in der Wiedergabe durch den Verfasser, zahlreiche wertvolle und lebendige Erstberichte über Südsee-Eingeborene.

Man darf allerdings von diesem Buche keine bibliographisch exakten Zitate oder nur den genauen Hinweis darauf erwarten, wo die interessanten Berichte zu finden sind. Solche Angaben bieten auch die reichen Anmerkungen nicht. — Im Nachwort gibt der Verfasser Rechenschaft über die gewählte Art der Darstellung, und hier ent-

schädigt er den fachkundigen Leser durch eine Zusammenstellung von Quellen aus dem Entdeckungszeitalter. Der Verfasser hat in mühevoller wissenschaftlicher Kleinarbeit in spanischen Archiven gesammeltes Quellenmaterial „hinter einer mehr belletristischen Form verbergen“ wollen. Er gewinnt dadurch einen weiteren Leserkreis, als ihn der „kleine Fachkreis“ interessierter Historiker, Geographen und Ethnologen bieten kann.

Ohne Zweifel wird das Buch bei allen anspruchsvollen Freunden nachgestaltender Entdeckerbiographien großen Anklang finden, Franz Josef Micha.

Schori, Dieter: *Das Floß in Ozeanien*. Völkerkundliche Beiträge zur Ozeanistik, Band 1 (herausgegeben von Erhard Schlesier). In Kommission bei Buchhandlung Dr. Ludwig Häntzschel, Göttingen 1959. 274 Seiten Text und 82 Abbildungen. 20,— DM.

In einer Epoche, die polynesishe Siedlungsgeschichte mit den Mitteln eines „Duells der Floßfahrer“ zu lösen versuchte, und die im Jahre 1958 durch den Tod de Bisschops beim Untergang der „Tahiti Nui“ vor Rakahanga einen tragischen Akzent bekam, stellt die vorliegende Arbeit über das Floß in Ozeanien eine höchst willkommene und notwendige Stellungnahme dar. Diese Göttinger Dissertation bildet zugleich den Auftakt zu der neuen Reihe „Völkerkundliche Beiträge zur Ozeanistik“, mit deren Herausgabe Erhard Schlesier eine verdienstvolle Initiative ergriffen hat.

Haddon & Hornell waren vor über zwanzig Jahren in ihrem grundlegenden Werk „*Canoes of Oceania*“ nur recht beiläufig auf die Primitivformen von Wasserfahrzeugen eingegangen. 1952 hatte dann Heyerdahl als erster systematisch das Vorkommen des Floßes in Polynesien zur Unterstützung seiner These von den „amerikanischen Indianern im Pazifik“ auszuwerten versucht und damit eine kritische Stellungnahme von Heine-Geldern ausgelöst. Schori hat nun durch Einbeziehung von Melanesien und Mikronesien eine breitere Basis für die weitere Diskussion gewonnen.

Schori geht aus von einer Definition der einzelnen Floßtypen Ozeaniens. Im Rahmen einfachster „Schwimmhilfen“ bespricht er das für Polynesien und Teile seiner Nachbarräume so charakteristische Wellenreiten, weist auf die primitiven „Reitflöße“ hin, und wendet sich dann den eigentlichen Floßarten zu, die stets aus mehreren Schwimmkörpern aufgebaut sind. Plattformfloß, Bündelfloß und Floßboot werden als Grundtypen aufgefaßt, und von diesen die Sonderformen des Katamaran (ein Floß mit einer ungeraden Zahl von Balken, die wie Orgelpfeifen angeordnet sind), des Auslegerfloßes und des Doppelkörperfloßes unterschieden. Die Belege von den einzelnen Inseln werden nicht nur für das Bild der regionalen Verteilung, sondern auch für die ganze Spielbreite unterschiedlicher Funktionen ausgewertet, und die sprachlichen Termini nach Möglichkeit berücksichtigt. Schori diskutiert auch die lang umstrittene Frage der mangarevanischen Flöße und weist dabei auf den Zusammenhang ihrer Takelung mit westpolynesischen Segelformen hin.

Bei der Besprechung der Flöße von der Osterinsel zieht er u. a. Abbildungen und Textstellen aus Heyerdahls populärem Reisebericht „*Aku-Aku*“ heran. Dieses Buch ist jedoch aus verschiedenen Gründen als Quelle für wissenschaftliche Erörterungen wenig geeignet. Immerhin müssen in diesem Zusammenhang einige Anmerkungen zu Schori pp. 138—144 gemacht werden:

Noch heute findet vor der Küste von Hangaroa-tai das Wellenreiten auf dem Schwimmbrett (*miro o te ngaru*) statt. Außerdem beherrschen Kinder wie Männer die Technik, sich ohne Hilfsmittel bäuchlings von der Woge tragen zu lassen (*hakahonu*). Die gepflasterten, schrägen Bahnen an verschiedenen alten Anlegeplätzen dienten dazu, Boote an Land zu ziehen oder ins Wasser zu lassen. Von einem Transport der megalithischen Standfiguren auf Flößen entlang der Küste kann keine Rede sein. Das gilt auch für die roten Tuffzylinder, die aus dem Steinbruch von Punapau im Inselinnern stammen und von dort auf dem Landwege ihren Bestimmungsort an gewissen Ahus erreichten; das von Heyerdahl illustrierte Beispiel (*Hanga Tee*) bezieht sich auf Kopfaufsätze, die erst beim Sturz der Monumente ins Wasser rollten, wie an Ort und Stelle zu erkennen ist. Die Bootsmodelle aus Tuffstein gehören in den Bereich der suspekten „Höhlenfiguren“, die überwiegend rezenter Natur sind, und können deshalb nicht ohne weiteres als verlässliche Quellen herangezogen werden. Die deutsch-chilenische Expedition brachte ein größeres Holzmodell eines Binsenbootes mit zwei Masten und Rechteckssegeln nach Santiago, das gegenwärtig im dortigen Centro de Estudios

Antropológicos aufbewahrt wird. Bei der Ritzzeichnung auf der Brust des Moai Nr. 263 (Rano Raraku Exterior) handelt es sich einwandfrei um die Wiedergabe eines europäischen Dreimasters. Das wird besonders deutlich durch eine parallele Darstellung in einer Höhle von Hanga Tuu Hata, die 1957 bekannt wurde. Zu den sprachlichen Belegen sei erwähnt, daß „rango“ ausschließlich ein Gestell für eine Sänfte, Bahre oder Plattform bezeichnet. Es kann als sicher gelten, daß mit „poepoe“ ein Floß, nicht ein Boot gemeint ist; meine Informanten erklärten diese Vokabel als „pora nuinui“, d. h. als ein sehr großes Bündelfloßboot. Besonderes Gewicht mißt Heyerdahl (1957, 202) dem Umstand bei, daß es sich bei dem pflanzlichen Ausgangsstoff zum Floßbau auf der Osterinsel um die südamerikanische Binsenspecies *Scirpus totora* handelt, die „von einem der ersten Einwanderer mit Namen Uru“ mitgebracht und in den Kratern angepflanzt worden sei. Abgesehen davon, daß es sich bei dieser Tradition nicht um einen Namensvetter der floßbauenden Uru vom Titicacasee handelt, sondern um den wohl bekannten Kulturhelden und mythischen Schelm Ure-a-vai-a-nuhe (Métraux 1940, 364. Nach Thomsen 1891, 533 ein Zeitgenosse des 17. Königs Atua-Ure-Rangi), ist der Name für diese Binsen (ngaatu) rein polynesisch und identisch mit dem Maoriwort für den unteren Stengelteil der gleichen Wasserpflanze (Williams 1957, 231)! Darüber hinaus taucht auch das Osterinselwort „pora“ in der Doppelbedeutung von „Wasserfahrzeug“ und „Matte“ sowohl in Mangareva wie in Neuseeland auf (Williams 1957, 293). Mit anderen Worten: Die Termini für den Rohstoff wie für das Produkt sind eindeutig randpolynesisch und dokumentieren, daß die engen kulturellen wie sprachlichen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Osterinsel und Neuseeland auch den Komplex der Bündelfloßboote umfassen. Schließlich hat Schori mit Recht darauf hingewiesen, daß ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Osterinseltakelage und dem andinen Zweibeinmast besteht.

Aufschlußreich in den Schlußfolgerungen Schoris sind die bevorzugten Verwendungszwecke der Flöße in Ozeanien. Das ist einmal die Eignung für den Küstenverkehr in flachem Wasser, zum anderen die leichte Verfügbarkeit für arme Fischer, die sich so dem Monopol qualifizierter Bootsbauer entziehen konnten. Ferner stellen Flöße vielfach vorzügliche Hilfsmittel beim Transport schwerer Lasten, speziell großer Steinblöcke, dar. Dagegen scheinen sie — abgesehen von unfreiwilligen Verschlagungen oder als bloßer Fluchtbehelf — nicht das Fahrzeug für planmäßige Hochseereisen gewesen zu sein. Interessant ist schließlich die Beobachtung, daß Flöße beim Verkümmern des Bootsbaues die Funktionen der aufgegebenen Wasserfahrzeuge an sich ziehen können. Schori sieht in den Flößen einfache, aber an besondere Erfordernisse angepaßte Wasserfahrzeuge, die eine notwendige funktionelle Ergänzung zu den entwickelteren ozeanischen Bootstypen bilden, weniger aber Überlebensmittel älterer Einwanderungsströme. In dem relativ geschlossenen Verbreitungsgebiet des Katamaranfloßes, das die Neue Welt in Niederkalifornien und Ecuador berührt, manifestiert sich seiner Auffassung nach ein aus Westen stammender Einfluß auf Amerika. Hätte Schori die Segelflöße von Formosa und Vietnam in seine Vergleiche mit amerikanischen Balsas einbezogen, wären die aus der Alten Welt stammenden Ausbreitungsrichtungen zur pazifischen Gegenküste noch deutlicher geworden. Thomas S. Barthel.

Pospisil, Leopold: Kapauku Papuans and their Law. Yale University Studies in Anthropology. No. 54. 1958 (294 S., 17 Abb., 4 Karten, 5 Diagramme).

I.

Der Verfasser legt mit diesem Buch Teil der Untersuchungen vor, mit denen er an der Yale-University zum Doktor der Philosophie promovierte. Ziel des Buches ist es, die Richtigkeit einer „Theorie vom Gesetz“, welche auf Grund vergleichender Untersuchungen an 32 Kulturen (und einem Überblick über weitere 63) aufgestellt worden ist, an dem papuanischen Beispiel zu überprüfen. Die als Grundlage für diesen Vergleich herangezogenen Kulturen verteilen sich geographisch wie folgt: Afrika 6, Asien 4, Europa 3, Nordamerika 5, Südamerika 5, Ozeanien 9. Es ist dem Buch nicht zu entnehmen, um welche Kulturen es sich handelt. Die Überprüfung der Theorie an akuten Verhältnissen auf Neuguinea basiert auf einem Feldaufenthalt von 12 Monaten (1954/55), der von der Ford Foundation finanziert worden ist.

Der Name Kapauku (holl.: Kapauko) ist eine Bezeichnung der Küstenbevölkerung für die Bergbewohner westlich und östlich der drei Wissel-Seen (Paniai, Tage und

Tigi). Von ihren nordöstlichen Nachbarn, den Moni, werden die Kapauku als Ekari (Ekagi) bezeichnet. Sie selbst nennen sich Me, d. h. das Volk. Die Untersuchungen konzentrieren sich auf die Dörfer des Kamu-Tales, welches vom Egede-Fluß entwässert wird. Der Egede fließt mit dem Mapia zusammen und mündet bei Oeta in die Arafuren-See. "There is little literature on the Kapauku. What is available are a few short articles on specialized topics written about the Kapauka in regions other than the Kamu Valley and a book on the Mountain Papuans (Le Roux: *De Bergpapoea's en hun Wonegebied*, Leiden 1948, 3 vols.), in which generalizations are so broad and nonspecific as to preclude its use as a source of data on the Kapauku" (S. 6). Die Formulierung ist irreführend. Le Roux hat sich nicht auf Rechtsprobleme konzentriert. Infolgedessen ist seinem Buch über diesen Punkt nicht viel zu entnehmen. Andererseits gehört diese Monographie zu den Marksteinen in der Forschungsgeschichte von Neuguinea! In den Literaturangaben des Verfassers fehlen bei Bruijn, J. V. de: a) unter 1939 b die Fortsetzung des Artikels in Bd. 5, 1940/41 der gleichen Zeitschrift, pp. 11—21 und 57—68; dann b) "Huwelijk bij de Ekari der Wisselmeeren" in: *Adatrechts-Bundels*, Bd. 45, Leiden 1955, 532—535; und c) "Het Grondenrecht der Ekari of Ekagi der Onderafdeeling Wisselmeeren", ebd. pp. 417—429.

Die Ergebnisse seiner Feldforschung legt der Verfasser in drei Abschnitten dar. Im ersten beschreibt er religiöse Phänomene und den Ablauf des Lebenszyklus. Der zentrale Schöpfergott, Ugatame, hat die Welt geschaffen, die aus fünf Hauptkategorien besteht: Geister, Menschen, Tiere, Pflanzen und unbeseelte Substanz. Nach 21 Seiten kommt der Verfasser zu folgendem Schlußsatz: "We have investigated the creation and structure of the world, the nature of its laws and beings as they are conceived by the people. We have gone into philosophy, religion and magic in order to formulate a basis for the understanding of discussions to come" (S. 34). Der Rezensent kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Basis für die kommenden Diskussionen etwas schmal ist. Im Gegensatz zu diesem Paragraphen ist der Abschnitt über den Lebenszyklus höchst ergiebig, und wird seinen Wert als erstrangige Quelle nie verlieren.

Im nächsten Abschnitt wendet sich der Verfasser der Gesellschaftsordnung zu. Die Dörfer des Kamu-Tales werden als eine Konföderation begriffen. Die Beschreibung beruht auf einer vom Verfasser erstellten Genealogie, die sich über sechs Generationen und etwa 2000 Individuen erstreckt. Die Konföderation zählte zum Zeitpunkt der Untersuchung 476 Köpfe. Der Kern dieser Dörfergruppe wird von zwei Patri-Sippen gebildet, deren Gründer, Ijaaj und Pigome, aus dem Osten bzw. Westen vor sieben Generationen eingewandert sein sollen. Beide Sippen dehnten sich im Lauf der Generationen aus, und das Ergebnis dieser Ausdehnung wird vom Verfasser als Linie bezeichnet. Zum Zeitpunkt der Untersuchung waren 28 totemistische Sippen zu beobachten, die aber im wesentlichen zu einer der beiden Hauptlinien gehörten. Innerhalb dieser 28 Sippen traten Phratrien auf, wobei in der Regel zwei Sippen enger zusammengehörten. Solche Phratrien gingen meist auf die Trennung von Brüdern zurück. Der Verfasser kommt dann noch zu einem Begriff Untersippe (?). 45 Prozent der Sippen im Kamu-Tal sind noch einmal unterteilt in zwei Hälften, die durch besondere Namen gekennzeichnet werden. So teilt sich z. B. die Ijaaj-Sippe ein in Dege-Ijaaj (helle Ijaaj) und Buna-Ijaaj (dunkle Ijaaj). Beide Untersippen wohnen in verschiedenen Dörfern, die wiederum zu verschiedenen Konföderationen gehören. Schließlich beschreibt der Verfasser noch Unterlinien, die auf die drei Söhne des Sippengründers zurückgehen.

Der Rezensent muß bemerken, daß die Terminologie des Verfassers nicht eindeutig und konsequent angewandt worden ist. Zwischen Sippe und Linie wird nicht exakt genug unterschieden; die Konzeption von Phratrie und Unterlinie läuft beim Verfasser durcheinander. Und letztlich besteht der dringende Verdacht, daß sich hinter den Untersippen Relikte eines ehemaligen Zweiklassen-Systems verbergen. Dieses Problem ist vom Verfasser nicht erkannt worden. Wenn man auch argumentieren kann, daß ein nicht mehr funktionierendes System für die Bestandsaufnahme uninteressant sei — was sicherlich nicht stimmt —, so ist das ehemalige Vorhandensein eines im wesentlichen doch religiös bedingten Zweiklassen-Systems für die Erforschung der Rechtsauffassungen und Rechtsübungen von größter Bedeutung.

Die Darstellung konzentriert sich dann auf eine Beschreibung der führenden Individuen, der Tonowi. Körperliche Erscheinung, Reichtum, Freigebigkeit und die Gabe der Rede sind die wesentlichen Kriterien, in denen sich ein Mann auszeichnen

muß, um als Tonowi anerkannt zu werden. Jetzt erst treten weitere Eigenschaften (Gartenbau, Jagd, Krieg) hinzu, um den Tonowi zu spezialisieren. In diesem Zusammenhang sind die Ausführungen des Verfassers über die Kriegsführung ein glänzender Essai über das sonst meist summarisch abgehandelte Kapitel (S. 88—95). Ebenso ist dem Verfasser über die saubere Detaillierung im Abschnitt über den Landbesitz zu danken (S. 97—101). Der Verfasser beschreibt dann den konkreten Fall des Dorfes Botukebo, und bietet uns auf 40 Seiten eine ausgezeichnete ethno-soziologische Studie, die außerordentlich wertvolle Informationen enthält. Er schließt diesen Abschnitt mit einer Wiedergabe der Verwandtschafts-Termini.

Im dritten Abschnitt erst legt der Verfasser das Kernstück seiner Feldforschungen vor. Höchst detailliert schildert er 176 „Fälle“ mit Entscheidungen führender Individuen. Diesen 176 Entscheidungen über „Recht oder Unrecht“, „Strafe oder Straffreiheit“, liegen 121 abstrakte Regeln zugrunde, welche von den Informanten selbst formuliert wurden, und auf welche sich die entscheidenden Individuen, die Tonowi, immer wieder bezogen. Die Darstellung der Fälle wird nach Sachgruppen gegliedert: Vergehen gegen Personen, Vergehen gegen Recht an Dingen, Vergehen gegen vertragsartige Abmachungen, Vergehen gegen und durch Autorität, und Vergehen gegen die Gesellschaft. Der Verfasser hat wohl gespürt, daß diese Einteilung fragwürdig ist. In der Tat wird der Einteilungsgrund mehrfach gewechselt. Der Verfasser verweist dann darauf, daß für den Punkt, den er schließlich herausarbeiten will, die gewählte Einteilung ohne Bedeutung ist. Das muß man dem Verfasser zugeben. Aber der Rezensent kann sich auch diesmal dem Eindruck nicht erwehren, daß eine bessere Gliederung ihm noch bessere Eindrücke erlaubt hätte. Es verrät sich hier der schwächste Punkt des Buches. Da die „Theorie“ schon feststeht, und nur noch einmal überprüft werden soll, werden solche Fragen von untergeordneter Bedeutung. Wie aber, wenn eine bessere und logischere Gliederung ergeben hätte, daß die Theorie bei den Kapauku nicht stimmt? Von diesem Einwand zunächst abgesehen, enthält der Abschnitt III des Buches (S. 144—247) eine Fülle erstklassigen Materials und vermittelt einen höchst lebendigen Einblick in die Denkweise der Kapauku-Papua. Unabhängig von der Auswertung durch den Verfasser gehören diese 176 Fälle zu dem besten Material dieser Art, was wir aus dem Kulturbereich von Neuguinea besitzen.

II.

Im Teil IV des Buches präsentiert der Verfasser die theoretische Auswertung seiner Fälle. Das englische Wort 'law' ist nicht eindeutig, und kann mit 'Gesetz' und mit 'Recht' übersetzt werden. Aus dem Zusammenhang der Theorie geht aber deutlich hervor, daß 'Gesetz' gemeint ist. "Law is manifested by decisions of legal authority rather than by abstract rules or by behavior of the litigants" (S. 249). Das Material über die gesellschaftlichen Beziehungen bei den Kapauku läßt drei „Formen des Gesetzes“ erkennen: a) abstrakte Regeln, welche aussagen, wie die Beziehungen sein sollten; b) die Abstraktion vom wirklichen Verhalten der Leute; und c) die Entscheidungen der führenden Individuen über das, was als richtiges Verhalten schließlich gelten soll. Diese drei Formen koinzidieren nicht miteinander. Nun betrachtet aber der Verfasser die Funktion der Exekutive als unerläßlichen Bestandteil des Begriffes Gesetz (S. 250). Und so weist er die Annahme, daß abstrakte Regeln bereits Gesetze seien, zurück. Eine solche Regel wird niemals von sich aus eine wirksame Kontrolle ausüben, wenn sie als überlebt, oder als ein Ideal, welches nicht erreicht werden kann, oder welchem man sich nur annähern kann, angesehen wird. Regeln, welche in der Exekutive nicht — nicht mehr — erscheinen, bezeichnet der Verfasser als tote Regeln (dead rules).

"Because Kapauku culture is a very primitive one in which every change in behavior should easily result in a corresponding adjustment in the ideal counterpart, we would assume a 'logical' absence of such dead rules" (S. 250). Eine Analyse des Materials aber zeigt, daß von 176 Entscheidungen nur 87 der für diesen Fall zuständigen Regel entsprechen, die anderen weichen ab; d. h. fast 51 Prozent. Eine Studie, die sich nur auf die Herausarbeitung der abstrakten Regeln beschränken würde, könnte nur sehr wenig über die wirklich ausgeübte „social control“ aussagen. Aber das Hauptargument des Verfassers gegen eine Überbetonung der abstrakten Regeln bei einer Untersuchung über das Gesetz basiert auf der Tatsache, daß sich tote Regeln bei den Kapauku tatsächlich finden.

Auch ein Blick auf Kulturen mit geschriebenen Gesetzes-Codices zeigt, daß man sich nicht auf ein Studium der Gesetzestexte allein beschränken darf. "What the judge says — what he conceives 'the law to be' — is much more important for the outcome of a trial and consequently in its effect on the society than what is written in the code" (S. 253). Und es zeigt sich deutlich, daß bei den Kapauku die 121 abstrakten Regeln die Tonowi in ihren Entscheidungen nicht binden. "Thus a rule functions in the Kapauku process of settling disputes as a referential device rather than a ready-made answer applicable mechanically to corresponding cases" (S. 254).

Andererseits kann sich der Verfasser auch nicht entschließen, den Begriff „Gesetz“ mit der „Abstraktion aus dem wirklichen Verhalten der Gesellschaft“ gleichzusetzen. "Law, if considered as the actual behavior of all the members of a social group, would lack an ideal aspect, which is so important in making people conform. The fact that the 'living law' is identical with the behavior patterns of the culture makes this concept of law meaningless and superfluous" (S. 254).

Der Verfasser schlägt dann die dritte Möglichkeit vor, bei welcher die Entscheidungen der Autoritäten zur Basis für eine Erforschung des Phänomens „Gesetz“ als „institutionalized social control“ gemacht werden. Ein Individuum, oder eine Gruppe von Individuen, entscheiden jeden einzelnen Fall, und diese Entscheidung wird aus dem einen oder anderen Grunde befolgt. Einige dieser Gründe sind z. B. Furcht vor der Macht der Autorität, die Überzeugung, daß die Autorität eine bessere Kenntnis besitzt, und der Wunsch nach Sicherheit wird befriedigt durch die Vorstellung, daß die Entscheidung der Autorität eine Richtlinie ist für alle zukünftigen ähnlichen Fälle. Der Komplex 'Gesetz' zerfällt nach dem Verfasser in verschiedene Ebenen. Auf der untersten haben wir die Entscheidungen der Autoritäten. Von dieser Basis können die Prinzipien, welche sich in den Entscheidungen verraten, abstrahiert werden. Diese Prinzipien bilden dann die verschiedenen oberen Ebenen. "The abstractions from the decisions which belong in the field of law will be called legal postulates" (S. 256). Sie können mit den abstrakten Regeln (s. o.) übereinstimmen, und in einem solchen Fall spricht der Verfasser von "enforced rules".

Das Gesetz hat verschiedene Attribute, die nunmehr der Reihe nach besprochen werden. Ein wesentliches Attribut ist die Autorität, und hier sind wieder verschiedene Typen zu unterscheiden. Der Verfasser bespricht nur die Komplexe: Formalität und Reichweite der Macht. Im ersten Fall reichen die Variationen von völliger Formlosigkeit bis zu einem formal erstarrten Verfahren. Und im zweiten Fall reichen die Variationen von engbegrenzter Macht bis zur absoluten Kontrolle (Diktatur). Der Tonowi der Kapauku muß als äußerst formlos bezeichnet werden, und die Reichweite seiner Macht ist begrenzt, "because the acquisition of the position is controlled by the members of the group and the role is determined by the approval of the groups constituents" (S. 261).

Um nun bei der Betrachtung des Gesetzes die 'legale' von der 'politischen' Sphäre zu trennen, führt der Verfasser ein Kriterium ein, welches er „intention of universal application“ nennt. Die Entscheidung der Autorität muß dergestalt sein, daß sie auch in zukünftigen, gleichen Fällen verwandt werden kann. So bindet dieses Kriterium bei der Entscheidung der Autorität auch alle anderen Mitglieder der Gruppe, die im akuten Fall nicht beteiligt waren.

Das dritte Attribut des Gesetzes ist die Obligatio. Damit wird jener Teil der Entscheidung angesprochen, der die Rechte der einen Partei und die Pflichten der anderen Partei umfaßt. Beide Parteien müssen dabei durch lebende Personen vertreten sein. Diese Obligatio ist notwendigerweise ein völlig neues Phänomen, welches erst von der Autorität durch die Entscheidung geschaffen wird. Sie darf nicht mit jener Obligatio verwechselt werden, die bereits vor der Entscheidung bestand und erst überhaupt zur Klage geführt hat. Dieser Unterschied muß gemacht werden, weil die Autorität in den meisten Fällen nicht in der Lage ist, den wahren Sachverhalt zu klären. "What counts in a legal decision is not what objectively existed but what is stated in the decision to have existed, since this leads to the solution of the problem being adjudicated by the authority" (S. 265). Die Parteien müssen von lebenden Personen vertreten sein; denn Verpflichtungen gegenüber Toten oder dem Überweltlichen müssen aus dem Bereich des Gesetzes ausgeklammert bleiben. "A religious taboo with no officials to enforce it, is not law, but a strictly religious phenomenon. If we were to include such taboos (where the privileged party is not represented by living people) in the legal field, this field would cease to exist because any kind of custom

could creep in and break down its boundaries" (S. 266). Der Verfasser trennt davon ab die „legalen Tabus“, wo eine Person die Vertretung der verletzten außerweltlichen Partei übernommen hat. Und zum Beweis führt er an, daß sich die Kapauku beim Übertreten rein religiöser Tabus brüsten, während sie Übertretungen „legaler Tabus“ möglichst geheimzuhalten suchen.

Das Attribut der Strafe (sanction) ist für sich allein genommen noch kein Gesetz. Denn ihm fehlt der Aspekt der Wiederholung, es fehlt die „intention of universal application“. Andererseits enthält natürlich jede Entscheidung auch eine Bestrafung der schuldigen Partei. Die Strafe selbst besteht durchaus nicht nur aus physischen Handlungen oder Wegnahme von Eigentum. Aber die Wirkung und damit auch der Inhalt der Strafe stehen stets in einem relativen Verhältnis zur Kultur und zur Untergruppe, innerhalb welcher sie auferlegt wird. Der Verfasser gibt dann einen kurzen Katalog der Strafen und Strafgründe, die in seinen 176 Fällen zu erkennen sind (269 bis 272).

Der Verfasser wendet sich dann dem Problem der verschiedenen Ebenen des Gesetzes zu. Wenn er schon die Behauptung festhält, daß 'Gesetz' die Summe der Entscheidungen der Autoritäten ist, dann kann es natürlich auch kein für größere Gruppenverbände allgemein gültiges Gesetz geben. Sondern innerhalb jeder Gruppe mit selbständig entscheidenden Autoritäten entwickeln sich gruppen-individuelle Gesetzes-Codices. "The hypothesis of a uniformity of law and of the existence of a single legal system within a given society is herewith denied" (S. 272). Die Gesetzes-Codices von Familien, Clans und größeren Verbänden formen sich zu einer Hierarchie, die in verschiedenen Ebenen gegliedert ist. Und ein Individuum ist nicht nur einem einzigen Gesetzes-Codex unterworfen, sondern so vielen Codices, wie es Gruppen angehört.

Von dieser Überlegung ausgehend, erhebt sich dann das Problem, ob der Inhalt der Gesetzes-Codices auf den verschiedenen Ebenen innerhalb einer Kultur nicht gleich ist. Aber dies ist nur bei einigen Problemen zu beobachten, während es bei anderen wieder zu regelrechten Gegensätzen zwischen den Ebenen kommen kann. Des weiteren entsteht jetzt die Frage, bei welcher Ebene die größte Macht zur Durchsetzung der Entscheidung ruht. Eine Überprüfung der 176 Fälle zeigte in dieser Hinsicht, daß es keinen Gesetzes-Codex gibt, der über eine Konföderation von Dörfern hinausreicht. Eine solche Konföderation ist die größte politische Gruppe. "Thus an anthropologist writing on the 'law of the Kapauku' would in the strictest sense be writing about non-existent phenomena" (S. 277). Natürlich ist der Platz der Exekutive nicht statisch, sondern er wandert im Lauf der Geschichte von einer Ebene zur anderen. Bei den Kapauku kann man heute beobachten, daß die Stellung des Dorfhäuptlings (von den Europäern eingesetzt) sich verstärkt, während gleichzeitig die Exekutivmacht des Familien- und Haushaltsvorstandes abnimmt.

Unter dem Abschnitt "legal dynamics" letztlich versucht der Verfasser herauszufinden, in welcher Weise das Gesetz zu politischen Entscheidungen einerseits und zur Sitte andererseits in Beziehung steht. Von beiden Seiten her kann ein Gesetz formuliert werden und so in den Bereich des Legalen eintreten. Mit anderen Worten: Neben dem Gesetz, welches vom Gewohnheitsrecht abgeleitet worden ist, stehen die individuellen autoritativen Entscheidungen. "The customary law is the type of law which the ethnographer has usually described and has claimed to be the property of the group. He has not recognized so readily that even in these well internalized cases the individuality of the legal authority has played an important role in deciding, conforming and changing even if to a slight extent the customary law. Without the authority's consent, in this writer's opinion, the customary law would cease to be law and would become just a custom" (S. 280). Das autoritative Gesetz andererseits ist nicht weit von der nackten Gewalt entfernt, wenn es mit allen Machtmitteln durchgesetzt wird. Aber der Unterschied zwischen beiden Extremen ist für den Verfasser nicht qualitativer Art, sondern er wird bestimmt durch den Grad der Verbundenheit, den ein solches Gesetz mit dem allgemeinen Verhaltensmuster erreicht hat. Dieser führt dann dazu, ob eine Gruppe eine Entscheidung als ein Gesetz aus dem Bereich des Gewohnheitsrechtes oder als ein autoritatives Gesetz empfindet. Was für eine Gesellschaft als Ganzes Sitte ist, kann Gesetz für die Untergruppen sein — wenn es von diesen Untergruppen eben als Gesetz empfunden und akzeptiert wird. "All depends on the focus of investigation" (S. 292).

III.

Der Kerngedanke des Verfassers — daß die Formen des Gesetzes bei schriftlosen „Eingeborenen-Kulturen“ mit den Entscheidungen der Autoritäten in den einzelnen Gruppen identisch sind — wurde mit großer Konsequenz durchdacht und durchgeführt. Die sorgfältige Abtrennung des Begriffes Gesetz von der Sitte einerseits und von den Abstraktionen aus dem wirklichen Verhalten andererseits hat in diesem Punkt viel Klarheit geschaffen, wofür dem Autor zu danken ist. Bei der ersten Darstellung eines neuen Gedankens sind Einseitigkeiten und Überbetonungen nicht zu vermeiden. Der Rezensent ist der Ansicht, daß die Entscheidungsfreiheit der Autoritäten überbewertet worden ist. Der Verfasser erwähnt zwar selbst, daß die Autoritäten in ihren Entscheidungen durch Sitte und Verhalten ihrer „Mitbürger“ kontrolliert würden. „Custom and the rules provide a check on the amount of power wielded by the leader and prevent excessive arbitrariness“ (S. 261). Damit aber sieht der Verfasser die Kontrollwirkung dieser Faktoren nur in bezug auf die Macht der Autorität, ihre Entscheidung durchzusetzen. Immer aber bleibt die Annahme bestehen, daß die Autorität in ihrer Entscheidung durch nichts gebunden ist.

Der Schlüsselsatz zur Denkweise des Verfassers versteckt sich vielleicht in einer Fußnote auf S. 248: „... the assumption that all categories of phenomena including law which are constructed by embracing a number of facts do not exist in the outer world. Justification for a category does not reside in its existence outside of the human mind but rather in its value as a heuristic device.“ So ist denn auch die Kultur für den Verfasser ein Puffer, den die Menschheit zwischen sich und der Umwelt geschaffen hat. Es fehlt aber bei der Darstellung ein Eingehen auf die Rückwirkungen der kulturellen, sozialen und insbesondere religiösen Umwelt. Jedes Individuum ist in diesen Rahmen eingebettet, und die Freiheit seiner Entscheidungen geht nur auf die Auswahl einer von mehreren Möglichkeiten innerhalb der durch die Umweltbedingungen gegebenen Variationsbreite. Eine Autorität, die ständig gegen diese Umweltbedingungen entscheidet, wird alsbald ihren Charakter als Autorität verlieren; d. h. nicht nur die Macht, eine Entscheidung durchzusetzen, wird kontrolliert, sondern der Wert einer Entscheidung selbst unterliegt ebenfalls einer Kontrolle.

Darüber hinaus ist aber auch die entscheidende Autorität als Individuum mit ihrem seelischen Apparat in die kulturelle, soziale und religiöse Umwelt eingebettet. Die religiösen Bindungen haben nicht nur für die Gruppe als Ganzes ihre Geltung, sondern ebenso für jedes einzelne Individuum. Der „Machtbereich“ der 121 abstrakten Regeln wurde nach Ansicht des Rezensenten vom Verfasser unterschätzt. Diese abstrakten Regeln sind nicht ein erst jetzt vom Verfasser fixierter, behavioristischer Codex, sondern diese Regeln sind Abstraktionen, die von einem größeren Komplex — dem religiösen Überbau — auf den einzelnen Fall gezogen wurden. Diese Regeln enthalten nirgends die Erläuterung, warum man sich in dem entsprechenden Fall so verhält, sondern sie konstatieren nur, daß man sich eben so zu verhalten hätte. Hier fehlt, was ich zu Beginn der Rezension bemerkt habe, ein besseres und vertiefteres Eingehen auf das Gebäude der religiösen Vorstellungen. Unter diesen 121 abstrakten Regeln befinden sich sicherlich zahlreiche, deren „Macht“ erheblich ist; und eine Reihe von ihnen sind wahrscheinlich nur Kann-Vorschriften. Dieser Unterschied aber muß zuerst erkannt werden, bevor man entscheiden kann, ob „Gesetz“ ausschließlich mit den Entscheidungen der Autoritäten gleichgesetzt werden darf.

Der Verfasser gibt an, daß bei seinen 176 Fällen nur 87 Entscheidungen mit der zugehörigen abstrakten Regel übereinstimmen. Und er bezeichnet solche Regeln dann als 'enforced rules'. Diese Formulierung baut sich folgerichtig in die ganze Betrachtungsweise ein. Wie aber, wenn die Autoritäten in jenen 87 Fällen gar nicht anders haben entscheiden können? Dann nämlich wäre die Regel bereits ein Gesetz gewesen, dem auch die Autorität folgen mußte. Auf diese Frage gibt das Buch keine Antwort. Es hat sogar den Anschein, als ob diese Frage überhaupt nicht gestellt würde. Die Ausführungen des Verfassers zum Komplex der Religion sind dürftig, und was gebracht wird, steht jenseits der bereits erarbeiteten Kenntnisse von Religionswissenschaft und Religions-Ethnologie. An dieser Stelle bedürfen die Ausführungen einer Ergänzung. Unbeschadet dieser Einwände, die nur konstruktiven Charakter haben, wird man immer wieder gern zu dem Buch von Pospisil greifen, da es neben wertvollem ethno-soziologischem Material zahlreiche Anregungen zu einer höchst fruchtbaren Diskussion enthält.

Carl A. Schmitz.

Kronenberg, Andreas: Die Teda von Tibesti. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Band XII. Verlag Ferdinand Berger, Horn-Wien. 1958. 160 Seiten.

Der Autor legt uns die Ergebnisse einer im Winterhalbjahr 1953/54 durchgeführten Forschungsreise durch das von den Teda bewohnte Tibesti (Sahara) vor, in deren Verlauf er u. a. die Siedlungen Bardai, Yebbi Soma, Yebbi Bou, Zouar und den Vulkan Emi-Koussi besuchte. Ein Teil der Bevölkerung dieses Gebietes ist sesshaft und treibt in den großen Trockentälern, wo Grundwasser für die Bewässerung zur Verfügung steht, Gartenbau mit der Dattelpalme als wichtigster Bodenkultur; ein anderer Teil wandert, entweder als Halbnomaden oder als Vollnomaden. Die Halbnomaden suchen mit ihren Schaf- und Ziegenherden im Winterhalbjahr die ergiebigen Weidegründe der Hochplateaus auf und kehren auf die heiße Jahreszeit ins Dorf zurück, wo ein Teil ihrer Familien als Oasenbauer zurückgeblieben ist. Auch die Vollnomaden, die neben Schafen und Ziegen in großer Zahl auch Kamele halten und das ganze Jahr unter dem Zelt leben, finden sich auf die Zeit der Dattelernte in den Dörfern ein. — Nach einer einführenden Beschreibung der wirtschaftlichen Form des Gebietes wendet sich der Autor seinem Hauptanliegen zu: einer eingehenden Darstellung der wichtigsten Etappen im Lebenslauf des Teda, wie z. B. Geburt, Verlobung, Heirat, Tod, und des soziologischen Aufbaus der ganzen Bevölkerung, von der Familienorganisation über die Verwandtengruppe zum Clan, der eine eingehende, vielseitige und sehr interessante Würdigung unter Berücksichtigung verschiedener Gesichtspunkte, wie Bodeneigentum, Tabus, gegenseitigem Verhältnis zueinander usw., erfährt. Die Abhandlung vermittelt auch ein fesselndes Bild von der sozialen Gliederung der Teda und ihren rechtlichen, weltanschaulichen und religiösen Vorstellungen. Dabei wird gewissen Fragen besondere Aufmerksamkeit geschenkt, wie jener, inwieweit noch vorislamische Vorstellungen in ihrer geistigen Kultur weiterleben. Auch das sehr schwer lösbare Problem der rassenmäßigen Herkunft wird aufgeworfen, wobei die verschiedenen, bereits bestehenden Theorien kritisch gesichtet werden. A. Kronenberg stimmt keiner davon zu, eingedenk der Tatsache, daß wiederholt entscheidende Völkerumgruppierungen und Völkerwanderungen im Tibesti stattgefunden haben, so eine bedeutende im 9. Jahrhundert infolge des Einfalls der Araber in Nordafrika, und eine zweite im 17. Jahrhundert, als Clans aus Borku, Ennedi, der Gegend nördlich des Tschadsees, sowie aus dem Fezzan und Kufra in Tibesti einwanderten. Mit Nachdruck wird betont, daß schon die Völker, die in antiker Zeit dieses Gebiet bewohnten, in verschiedene Gruppen mit weitgehenden sprachlichen und kulturellen Unterschieden zerfielen. Die Möglichkeit, daß z. B. eines der Staatsvölker der Garamanten in einer der Völkerschaften von Tibesti heute noch weiterlebt, bleibt bestehen. Die Abhandlung weist auch auf einige andere noch nicht gelöste Probleme für künftige Forschungen in diesem Gebiete hin, wie etwa auf die Frage, ob und in welchem Ausmaße das Tibesti vom 3. bis ins 7. Jahrhundert unter dem Einfluß der koptischen Kirche stand. Zum Schlusse der Besprechung dieser wertvollen, sich kritisch mit der bestehenden Literatur über das Tibesti auseinandersetzenden Abhandlung sei noch erwähnt die Entdeckung durch den Autor im Gebiet von Yebbi von riesigen, bislang unbekannten Opferfeldern mit Steinsetzungen, die auch auf vier der dreißig beigegebenen, schönen Abbildungen festgehalten werden.

K. Suter.